INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS



Francisco Javier Conde

II

ESCRITOS Y FRAGMENTOS POLITICOS

COLECCION

CIENCIA POLITICA

VOLUMENES PUBLICADOS

Formas de Estados desde la perspectiva del Estado Regional, por J. Ferrando Badía. Un volumen en rústica 15,5 × 21,5 cms. 166 págs. Edición 1965. ISBN: 84-259-0357-2. Precio: 125 ptas.

La función política del Ejército, por Hermann Oehling. Un volumen en rústica 15,5 × 21 cms. 446 págs. Edición 1967. ISBN: 84-259-0291-6. Precio: 300 ptas.

Escritos y fragmentos políticos, por Francisco Javier Conde. Dos volúmenes.
Vol. I, 534 págs. Edición 1974.
ISBN: 84-259-0412-9. Precio: 550 ptas.
Vol. II, 500 págs. Edición 1974.
ISBN: 84-259-0413-7. Precio: 550 ptas.

VOLUMENES EN PREPARACION

Asociaciones y poderes públicos (en prensa), por J. M. Garrigou-Lagrange. Traducción de Manuel Gonzalo González.

Gobierno constitucional y Democracia (en prensa), por C. J. Friedrich. Traducción de Agustín Gil Lasierra.

Teoría general del Estado (en prensa), por Herbert Krüger. Traducción de Agustín Asís Garrote y Hermann Oehling. Dos volúmenes.

Teoría general del Estado, por Ernst von Hippel.

ESCRITOS Y FRAGMENTOS POLITICOS

II

COLECCION

CIENCIA POLITICA

FRANCISCO JAVIER CONDE

ESCRITOS
Y
FRAGMENTOS POLITICOS

II

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS
MADRID
1974

Imprime: GRÁFICAS HERGON, S. L.
Miguel Servet, 15. Madrid (12)
Depósito legal: M. 10.814.—1974
ISBN 84.—259-0413-7

IV

HOMO SOCIOLOGICUS
HOMO POLITICUS

La relación social (1949)
El hombre, animal político (1957)

LA RELACION SOCIAL

(1949)

Por tratarse de una ponencia de Seminario se inserta sin aparato científico alguno, para que los conceptos resalten en su escueta desnudez.

Si nos atenemos a su sentido primario y elemental, resulta obvio que relación social es, ante todo, relación humana, relación de hombres «con» otros hombres, relación «entre» hombres. Dejemos ahora el «con» y el «entre», que parecen aludir a las peculiaridades de lo social, y fijemos nuestra atención en el primer término, el vocablo relación. ¿Qué quiere decir que el hombre tiene «relación» con, es sujeto de relaciones? Lo que se viene a afirmar implícitamente es que el hombre es constitutivamente «relativo», por la índole misma de su ser. El hombre está siempre «referido a», bajo especie de «con», «entre», «pro», etcétera.

En su famosa *Carta sobre el Humanismo* hace Heidegger recuento de los Humanismos habidos y por haber, y fulmina sobre todos la áspera censura de no haber acertado a rebasar la vieja e insuficiente noción tradicional del hombre como animal racional. Equivale, según Heidegger, a centrar primariamente lo esencial del hombre en la animalidad. Esto es verdad, pero no es suficiente. Y lo esencial del hombre, añade, es precisamente su «humanitas». Lo específicamente humano del hombre, lo que no es simplemente una nota añadida al sustantivo de la animalidad, es la iluminación del ser. El hombre

—conviene añadir— está implantado en el ser. Con mayor rigor metafísico, con más cristiano respeto también por el cuerpo del hombre, nos dice Zubiri que lo específicamente humano estriba en moverse en el elemento del «es». El hombre se enfrenta con todo, consigo mismo, con el universo, con todo lo que hay, desde el punto de vista de la realidad. Ello se debe a su carácter de ser intelectivo. Pero decir que el hombre se mueve constitutivamente en la realidad por razón de su inteligencia no es suficiente si no se aclara a continuación cuál es la estructura positiva del modo de intelección humana. Zubiri lanza aquí una idea que va a ser para nosotros de incalculable fecundidad: la idea de la «inteligencia sentiente». La índole peculiar de la intelección humana consiste en que se halla constitutivamente vertida hacia una sensibilidad. El hombre «intelige» necesariamente por vía de sensibilidad, conoce «por afección». La intelección del hombre se apoya inexorablemente en un «sentir». Recibe por afección la realidad que va a entender por vía de intelección. No hay, pues, en el hombre dos estratos superpuestos: uno, sensitivo (idéntico al animal), y otro, intelectivo. Toda intelección humana es intelección sentiente, y toda sensación humana, sensibilidad intelectiva. No hay más que una realidad con dos vertientes: sensible una, inteligible otra. El modo primario de enfrentarse con el universo es la afección. Las cosas comienzan por afectarle al hombre, y como éste se mueve constitutivamente en el «es», las cosas le dan al hombre «impresión de realidad», le impresionan bajo especie de realidad, no simplemente como «cosas», sino por lo que todas las cosas tienen en común: su vertiente de realidad. Así, el modo primario de enfrentarse con las cosas, es «sentir su realidad». La intelección es posible gracias a ese «sentido de la realidad». Ahora se nos ilumina a lo ancho y a lo hondo nuestra premisa principal de que el hombre está siempre «referido a». El hombre envuelve constitutivamente una referencia a la realidad. En toda acción vital humana —dice Zubiri con más enjundioso verbo— hay un «respecto» formal del

ser. El carácter «relativo» del hombre queda mejor circunscrito en este su «respecto» del ser. El hombre es constitutivamente un ser «respectivo». El «a», el «con», el «hacia», el «entre», el «pro», etc., pertenecen a su realidad.

Nos toca ahora hacernos cuestión de la índole peculiar de tal «respecto» cuando el hombre se enfrenta, dentro del universo, con otros hombres. En esta estructura primaria descansa precisamente la relación social.

En la incardinación del hombre en el elemento del «es» estriba, por un lado, la estructura monádica del hombre, como síngulo, como individuo y como persona; por otro, que esa estructura monádica no haga del hombre un ser cerrado, a la manera leibniziana, sino una mónada constitutivamente «abierta». El hombre es «abierto» precisamente por su «respecto» del ser, por enfrentarse con el universo —cosas y hombres— bajo especie de realidad. Todo se explica —como sabemos— porque la inteligencia del hombre es «inteligencia sentiente». Echemos ahora mano de otro concepto clave de Xabier Zubiri. El carácter sentiente de la inteligencia humana, su no ser intelecto puro, hace que el hombre esté constitutivamente «situado». Primero, el hombre está internamente situado. Como persona, el hombre está siempre «en sí mismo», de una manera o de otra. Y por estar en sí mismo, el hombre está siempre en una situación, que se define, si no del todo, al menos esencialmente, por tres coordenadas, el dónde, el cuándo y el cómo. En suma, la situación es el cuadro de las posibilidades que la realidad ofrece al hombre para ser de una manera o de otra. En buena parte, pues, el hombre depende funcionalmente de la situación en que está colocado. Muy singularmente, depende de las otras vidas humanas que están constituyendo su situación.

Por consiguiente, el hombre, desde que entra en la vida, se encuentra funcionalmente dependiente de otros hombres. El hecho mismo de la entrada en la vida es algo así como una caída o incidencia entre los demás, que determina, inevitablemente, la

funcionalidad. Pero no perdamos de vista el concepto de situación. No son todos los hombres los que constituyen mi situación, sino sólo hombres determinados. Los que no la constituyen están allende la situación. Constituyen propiamente mi situación los que están en el mismo «dónde» en que estoy yo, en el mismo «cuándo» y en el mismo «cómo». Más o menos, los que cuentan con posibilidades análogas a las mías para ser de una manera o de otra. Caen más allá de mi situación los que no comparten conmigo el dónde, el cuándo o el cómo, y no tienen, por tanto, en la mano el mismo haz de posibilidades con que yo cuento para ser. El elemento «situación» nos sirve, pues, para discernir dos modos radicales de dependencia o funcionalidad, dos modos de estar referido el hombre a los otros hombres: el modo de la cercanía o proximidad y el de la distancia. Los que están dentro de mi situación son específicamente mis «prójimos», en el sentido de similitud de posibilidades. Los que trascienden de ella en un más allá son los «otros», los diferentes a mí en razón de sus posibilidades de ser. Projimidad y distancia son dos modos originarios y radicales que el hombre tiene de ser respecto de los demás hombres. Quiere esto decir que el «prójimo» y el «otro» me «afectarán» de modo diferente. Mas no es lícito hablar de modos de afección mientras no se haya puesto de manifiesto en qué consiste la «afección» del hombre por el hombre.

El carácter sentiente de la inteligencia humana hace que, al igual que las cosas del universo, el hombre sólo pueda ser conocido por vía de afección. Los hombres, como las cosas, me «afectan», me dan «impresión de realidad»; pero la afección y la impresión de realidad es diferente en el caso de las cosas y en el de los hombres. El hombre, como sabemos, se mueve siempre en el elemento del «es». Así, mientras las cosas me afectan bajo especie de realidad, los hombres no sólo me afectan bajo especie de realidad, sino bajo la especie de una realidad que, a su vez, como yo mismo, se mueve en el elemento

del «es». Esta coincidencia en el «es» me descubre desde el principio que se trata de otro «yo», de otro «sí mismo», que al igual que yo, se realiza a sí mismo desde el ser.

Ahora bien, este «otro yo», ese «otro sí mismo» me afectará de manera diferente, según pertenezca o no a mi propia situación. Si pertenece a mi situación y me afecta directamente, ese «otro yo» se me aparece bajo la especie del «tú». Las notas que definen el «tú» como modo de afección son la pertenencia a la misma situación y el carácter directo de la afección. Si pertenece a mi situación, pero no me afecta directamente, sino indirectamente, por cuanto le veo afectando a alguien que para mí es un «tú», ese «otro yo» se me aparece bajo la especie del «él». Así, las notas que definen el «él» son la pertenencia a mi situación y el carácter indirecto de la afección. Cuando el «otro yo» no constituye mi situación se me aparece bajo la especie del «otro». No es ni un «tú», ni un «él», sino «otro» a secas.

Todo este sistema de funciones del hombre respecto de otros hombres constituye el cuadro de referencias o relaciones «interindividuales». La relación con el tú o el él es la relación del «yo» con otros «yos», del «mí mismo» con otros «sí mismos» bajo especie de «yos». El «tú» y el «él» siguen siendo para mí «otros yos». Cabe preguntarse ahora si, además de ese modo de relación, hay otro en el que los hombres no funcionan respecto de los otros hombres como «otros yos», sino que se afectan de manera más grave y entrañable. Me refiero al fenómeno del «nostros», en el cual comienza, precisamente, lo específicamente «social».

Uno de los yerros más graves y ahincados de la Sociología contemporánea estriba en no discriminar recta y suficientemente el «tú» y el «nosotros», considerándolos como fenómenos de naturaleza análoga e interpretando el «nosotros» como una simple complicación del tú, algo así como una serie o urdimbre del «yo» con el «tú», el «él», etc. Se trata, en realidad, de es-

tructuras específicamente diferentes, y de su diferenciación depende que se entienda cabalmente el fenómeno social. Basta, a guisa de muestra errónea, el famoso y, por lo demás, excelente libro de Litt: *Individuo y Comunidad*, que contiene el análisis fenomenológico más fino de la relación entre el «yo» y el «tú». El libro ignora totalmente el «nostros». Donde aparece, es para significar el enlace dialéctico del «yo» con los «tús», pero no como una estructura diferente de la pura relación interindividual. La realidad social es el mar de las relaciones interindividuales, cuya estructura primaria se cifra en lo que Litt, bellamente, denomina «reciprocidad de perspectivas». Litt busca la raíz de lo social en la vivencia del «tu». El «tú» se me ofrece como algo singular dentro de la vivencia del mundo espacial en que vivo. Estriba la singularidad en que, a diferencia de las demás cosas, yo soy para él un «tú», a la vez que él lo es para mí. No es, pues, relación de sujeto a objeto, sino de reciprocidad. El yo y el tú tienen cada uno su perspectiva propia —el modo como están ordenadas las cosas y los hombres dentro de su campo visual—, y al mismo tiempo que veo mi perspectiva, veo también la del «tu», con lo cual una con otra se entrelazan y son entre sí recíprocas. Sobre esta estructura primaria de la vivencia del «tu» se alza el mundo de lo social, que cobra figura en cuanto al yo y al tú se añade un tercero para constituir el esquema primario de toda configuración social, lo que Litt llama «círculo cerrado». Demos de lado este artilugio del «círculo cerrado», al que Litt tiene que recurrir para que la realidad social no quede reducida a un océano infinito y amorfo de vivencias y relaciones, y planteémonos el problema de fondo de si el fenómeno social estriba precisamente en la vivencia del tú, o, más generalmente, en relaciones de «tús», en lo que poco antes denominábamos relaciones interindividuales.

A nuestro entender, el fenómeno social estriba en un modo singular de afección del hombre por el hombre, diferente de

los modos de afección que dan nacimiento al «tu», al «él» y al «otro». A ese modo de afección vamos a denominarle «nosotros». Un hombre queda afectado bajo especie de «nosotros» cuando, como efecto de la afección, sus potencias quedan dispuestas de una manera constante y continua, con el modo de constancia y continuidad al que los griegos llamaron «*hexis*», los latinos, *habitus*, y nosotros, habitud. Como es notorio, los escolásticos decían de los hábitos que eran como una segunda naturaleza, algo así como una naturaleza adquirida precisamente en el ejercicio de las potencias naturales. Las habitudes son a manera de un precipitado natural que dejan en el hombre sus propias acciones, el uso de sus potencias. En cierto modo, las habitudes forman algo parecido a un sistema, en razón de lo que los mismos escolásticos llamaban «inclinaciones naturales», y Zubiri, con gran propiedad, califica de «condición» del hombre, a diferencia de su «naturaleza» propiamente dicha. La «condición» es la vertiente natural de la naturaleza humana, su «naturalidad», su normalidad, su inclinación. Cuando el uso de la potencia natural de la sociabilidad (apertura del hombre a los otros hombres) deja esa potencia dispuesta en forma de habitud, y esa habitud se hace recíproca entre los hombres que se afectan uno a otro, nos hallamos ante el fenómeno del «nosotros» en que lo social consiste. Para que el fenómeno se produzca, son necesarios dos supuestos: que la afección deje la potencia natural de sociabilidad dispuesta en forma de habitud; que la habitud sea recíproca. El esquema fundamental de la relación social no es ni la vivencia del tú, ni las relaciones de yo, tú, él, sino la «reciprocidad de habitudes». Cuando el «yo», el «tú», el «él» se tornan sujetos de habitudes, y las habitudes mías se reflejan en el «tú» y en el «él», y viceversa, se produce la implicación recíproca de habitudes en que lo social consiste. Esta implicación hace de lo social «trama», «textura», entramado consistente y continuo.

La trama social forma también parte de la situación en que

el hombre se halla colocado. Es el precipitado natural de algo que, en cierto modo, es anterior a la situación —la condición o naturalidad del hombre—; pero una vez constituido en un «dónde», un «cuándo» y un «cómo», el entramado de habitudes en que el «nosotros» consiste, constituye también la situación en que el hombre se halla colocado. Es lo que la situación tiene de específicamente social. Cada uno, al nacer, incide en una situación, y entre los elementos que la constituyen —cosas, hombres, ideas, etc.— incide también en un «nosotros» determinado por el «dónde», el «cuándo» y el «cómo». Como el entramado de habitudes forma parte de la situación, el hombre, al responder a ésta con el acto específicamente humano de proyectar, asienta también sus proyectos sobre el «nosotros». La situación en que está colocado no sólo le ofrece éstas o aquellas posibilidades para ser de una u otra manera, sino que, por lo que tiene de social, brinda también determinadas posibilidades para que el «nosotros» sea de este modo o de otro. No hay duda alguna que el «nosotros» puede ser de muchas maneras. El que sea así o de otro modo depende del proyecto que el hombre haga con él. Por la índole misma de su sér, el hombre, por el simple hacerse cargo de la situación en que se encuentra, tiene siempre una «idea de sí mismo», de lo que pueda ser y no ser en el curso de su vida y en la situación en que se encuentra. El ingrediente social de la situación hace que el hombre tenga también siempre una idea, más o menos elemental o compleja, del «nosotros» que constituye su situación social. Esta «idea del nosotros», de lo que puede ser y no ser socialmente en las situaciones en que está colocado, es lo que, en sentido genuino y primario, podemos denominar «idea social». El término idea funciona aquí en sentido elemental, en el sentido primario de tener inteligencia de las cosas, en nuestro caso, tener inteligencia de las posibilidades que el «nosotros» de su situación le ofrece para ser socialmente de ésta o de otra manera. Así, pareja y simultáneamente a como el hombre proyecta

lo que puede ser desde la idea de sí mismo, proyecta también lo que puede ser desde la «idea del nosotros». Y de la misma manera que el acto de proyectar desde la idea de sí mismo es propiamente un «suceso» y no un simple «hecho», el acto humano de proyectar desde la «idea del nosotros» es también «suceso». El acto de proyectar convierte al «nosotros» en verdadero sujeto de «sucesos»; es decir, en sujeto de la historia.

EL HOMBRE, ANIMAL POLITICO

(1957)

Las páginas que siguen no forman un libro, o siquiera un folleto cabal; tampoco han salido de la simple adición de unos cuantos estudios más o menos convergentes. Son fragmentos sistemáticos —perdónese la contradicción— de un libro en marcha, desde hace un par de años, sobre los temas radicales de la teoría política. El lector encontrará acaso algunas ideas sugestivas, pero casi siempre quebradas y fragmentarias, en estado puramente incoativo. Es seguro que, cuando el trabajo quede cumplido, buena parte de esas ideas incoadas resultará confirmada, pero no sin haber sufrido un proceso de afinamiento y acotación de sus posibilidades internas.

Doy con gusto testimonio de gratitud intelectual a Xavier Zubiri, cuyo magisterio sobre los temas esenciales de la filosofía primera y la antropología filosófica ha sido y no puede menos de ser imperiosamente fecundo para los estudiosos de las humanidades y los grandes saberes de nuestro tiempo. Mi gratitud se dirige también con fervor a mis discípulos y alumnos de la Facultad de Derecho de Madrid, que conocen y aprecian el alcance y el valor de las ideas rectamente concebidas y los principios intelectuales honestamente profesados.

Javier Conde

I

Una de las cuestiones radicales que la teoría política no puede eludir es la que se refiere a la índole política de la realidad humana. Es una cuestión en cierto modo previa a cualquier otra. No hay duda de que cabe soslayarla. Puedo tomar la realidad política como un mero *factum*, como un hecho que está ahí, una realidad terminada, «hecha», que yo recorto del resto de la realidad y «positivizo», y con la cual me enfrento para conocer su estructura con precisión objetiva. Es la actitud del saber político como ciencia positiva. Pero no puedo pretender que por sólo esta vía he agotado el posible conocimiento de esa realidad. Siempre quedará en pie el problema de cuál sea la forma o modo de realidad de la realidad en cuestión. Quedarán también por averiguar otras muchas cuestiones. Cada cosa representa un modo de ser real, y averiguar cuál sea ese modo es propio de la filosofía. A poco que reflexionemos, caemos en cuenta de que ciencia y filosofía son saberes dispares entre sí pero convergentes sobre la misma realidad, que deben estar presentes uno en otro. La ciencia política no puede prescindir de la filosofía política, como la Sociología no puede prescindir de la filosofía social. La inversa también es cierta y válida para las dos disciplinas. El problema de cuál sea la forma de realidad propia de eso que vagamente suele llamarse «lo político» es previo a cualquier otro y más radical. Y como la realidad política es realidad humana, en el corazón de ese problema —como su correlato antropológico— se alza lo que va a constituir el objeto capital de nuestra meditación: la pregunta sobre la índole constitutivamente política del hombre. ¿Es el hombre realmente, en su propia realidad, «político»?

Puede decirse que el exordio de la historia del pensamiento político occidental culmina en la primera respuesta clásica, enor-

memente compleja y equívoca, a nuestra cuestión. Es la famosa definición de Aristóteles en el capítulo 2 del libro I de la *Política*. Dice así el texto aristotélico tomado dentro de su contexto principal:

«La comunidad perfecta de varias aldeas es la *polis*, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la *polis* es el fin de ellas y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor.

De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político y que el apolítico por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero increpa:

"Sin tribu, sin ley, sin hogar", porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada en los juegos» (1).

La tesis de Aristóteles puede resumirse para nuestro propósito en las siguientes proposiciones:

1. El hombre es un animal político.

(1) Cito por la edición de la *Política* de la Colección de Clásicos Políticos del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, págs. 3-4. Sigo la versión de Julián Marías, excepto en dos puntos de capital importancia, decisivos para mi razonamiento. Marías traduce la expresión «zoön politikón» por «animal social» y el vocablo «apolis» por «insocial». Yo traduzco la primera por «animal político» y el segundo por «apolítico». Las razones que da Marías para apartarse de la versión natural y directa (nota 6, página 267) no sólo no me parecen convincentes, sino que, a mi entender, cortan demasiado aprisa el nudo gordiano y dan por resuelto, sin la debida justificación, el problema que aquí se pretende ceñir.

2. Lo es por naturaleza; es decir, por la índole misma de la realidad humana.

3. Lo político afecta modalmente a la convivencia, es una forma de convivencia, un modo como el hombre convive con otros hombres.

4. La vida política es la perfección de la convivencia natural. En cuanto perfecciona algo que es natural al hombre —la convivencia—, la vida política es natural; en cuanto perfección, representa el término y el acabamiento de un proceso natural, cuyo punto de partida es deficiente, imperfecto.

5. Ese modo de convivir hace posible la perfección del hombre.

Tratemos ahora de dar a esas proposiciones el sentido genuino que tienen en el pensamiento de Aristóteles proyectado sobre el fondo común de la mentalidad helénica.

Por lo pronto, para Aristóteles, como para cualquier griego, el hombre es sencillamente un *zoón*, un ser vivo, un viviente, una sustancia entre las muchas que pueblan el universo. Como tal sustancia, tiene determinadas propiedades, un repertorio de capacidades o potencias. Entre ellas, la de ser político. Esta propiedad es lo que podríamos llamar una propiedad fundada. Está fundada en otra: el *logos*. El hombre tiene la propiedad de ser político porque tiene *logos*. El *logos* es lo que diferencia específicamente al hombre de los demás animales. Comparte con ellos muchas propiedades; ésta le pertenece en propio con carácter exclusivo (2). El *logos* modula cualitativamente la convivencia humana. Mientras los demás animales sólo tienen voz *(phoné)*, el hombre tiene *logos*. Para un griego, el *logos* no es sólo entender, es también, y sobre todo, hablar, pronunciar. Con la voz se emiten signos, señales de sensaciones; el *logos*, en cambio, es expresión «comunicante». ¿Qué es lo que «comunica»? Comunica lo que enuncia, y lo que el *logos* enuncia es el ser. Naturalmente, el ser de las cosas. Al ser pronunciado,

(2) Aristóteles: *Política*, I, 2, pág. 4.

el ser que yo enuncio en el *logos* se comunica, es decir, se hace común para el que lo dice, para el que lo oye, para lo que él dice y para lo que él oye. Mientras la voz denuncia puras sensaciones, el *logos* es comunicante, comunitario, *Koinón*, principio de comunidad. Hace que los asuntos que el hombre pueda tratar sean asuntos comunes, problemas de comunidad. El *logos* otorga al hombre la capacidad de que la convivencia sea comunidad, que el «con» de la convivencia sea realidad efectiva *(koinonía)*. Como propiedad exclusiva del hombre, el *logos* hace que pueda vivir en comunidad con otros hombres. Le confiere, por decirlo así, la capacidad general de convivir comunitariamente. Pero le confiere, además, una capacidad eminente, una capacidad que podríamos llamar dé segundo grado, la capacidad de comunicar y hacer comunes ciertas cosas, ciertos asuntos de singular importancia para la convivencia misma, el sentido de lo bueno y de lo malo, lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto: «La comunidad de estas cosas —dice Aristóteles— es lo que constituye la casa y la *polis*» (3). En segunda instancia, por su natural despliegue, el *logos* confiere al hombre la capacidad de modular la comunidad humana, fundándola en el común sentir de ciertos asuntos esenciales para la perfección de la comunidad misma. Esa capacidad es la que hace del hombre un animal político.

El problema más grave que plantea la interpretación de Aristóteles y de todo el pensamiento político griego es el de la articulación interna entre lo que hemos llamado capacidad general de convivir comunitariamente y la capacidad política. En el lenguaje científico actual emplearíamos para diferenciar la primera propiedad o capacidad el vago y multívoco término «social». La socialidad o sociabilidad haría del hombre un animal «social», mientras su capacidad o propiedad política, su «politicidad», haría de él un animal político. Aristóteles llama a aquélla sencillamente «comunidad», *koinonía*. Es la propiedad «comu-

(3) *Política*, edic. cit., I, 2, pág. 4.

nicante» y «comunizante» del hombre. Esta propiedad se actualiza en diversos modos de comunión cualitativamente distintos. El más eminente de todos, el principal, es el político. Aristóteles no es totalmente ciego para esta distinción, pero el mero hecho de la comunidad como modo de realidad carece de sentido para él. Ve claramente que hay modos de comunidad más elementales que la política, pero no atrae su atención el problema de en qué pueda consistir la realidad sustante y sustantiva de los hombres en comunidad, cuál sea su modo de realidad a diferencia de los hombres que la componen. En varios pasajes habla de la «mera convivencia»; llega incluso a decir que esa mera convivencia es «dulce». Pero no se hace cuestión de su modo de realidad. La razón no está, a nuestro entender, en que no sepa qué hacer con esos modos elementales de comunidad (4). Está en el sentido general de la realidad que Aristóteles comparte con todos los griegos. Para Aristóteles, como para cualquier heleno, las realidades que cuentan, las que le parecen dignas de atención, son las realidades plenarias. Las realidades no plenarias, deficientes, sólo cuentan en la medida que apuntan y se enderezan a su propia plenitud y perfección. El hombre «apolítico» —por ejemplo, el bárbaro o el esclavo— son hombres inacabados, imperfectos, en cierto modo, menos que hombres. El hombre plenamente hombre es político. El hombre deficiente, el menos hombre, sólo tiene interés en cuanto sea politizable, susceptible de elevación a la vida política. El griego ve la realidad, cada realidad, desde el punto de vista del fin *(telos)* y de su perfección. Por eso, lo esencial para el griego no es la propiedad social del hombre, sino el *telos* y la perfección de esa propiedad; a saber, su propiedad política. La articulación entre la «mera convivencia» y la convivencia política es la articulación entre una realidad deficiente y una realidad acabada o plenaria, una elevación de un modo de reali-

(4) Es la interpretación que da Marías en su prólogo ya citado a la *Política* de Aristóteles.

dad a otro. La primera cobra sentido desde la segunda, carece en sí misma de sentido.

Como tendremos ocasión de ver, para que aquel modo de realidad cobre sentido propio hace falta que se produzca un cambio del sentido general de la realidad, cosa que no ocurrirá sino muchas centurias después de disuelto el mundo helénico, ya muy avanzado lo que suele llamarse el «mundo moderno». El viraje empieza a ser posible cuando el hombre moderno ve en el hombre natural, el hombre a secas, una realidad suficiente, en cierto modo plena y en forma. Será el punto en que pueda comenzar a abrirse camino la intuición de lo social como un modo de realidad autónomo y distinto de lo político. Será también el punto en que la articulación entre ambos modos de realidad se torne más gravemente problemática. Pero todo ello es ajeno, o, al menos, no puede hacerse familiar a la mentalidad griega.

Con esta pauta en la mano no nos será difícil dar su sentido verdadero a la segunda proposición, a saber, que la politicidad pertenece a la índole misma de la realidad humana. ¿De qué manera está lo político inscrito en la naturaleza humana? La respuesta de Aristóteles es congruente con su sentido general de la realidad: la politicidad está inscrita en la naturaleza humana como «potencia» que ha de ser actualizada y que cuando es actualizada es susceptible de perfección positiva o negativa. Como sabemos, el hombre es un viviente que procede de la naturaleza y tiene una vida natural, un *zén*, un vivir completamente natural. Por virtud de sus propiedades naturales está vertido a los demás hombres. Traba con ellos amistad, amor, etcétera. Pero ocurre que esas mismas propiedades naturales y su vida puramente natural colocan al hombre en la situación de tener que dar a su vida forma, buena forma. A la vida en forma llamaron los griegos *bios*. El puro vivir natural pone al hombre en situación de tener que vivir bien. El vivir bien, la vida buena y feliz, es el término de una cosa puramente natural que es el vivir. Es un término natural, pero no necesario, porque el *bios*

no está definido o determinado de manera necesaria. Ocurre esto por la índole misma de esa propiedad natural que el hombre tiene en el *logos*. El *logos* entiende y enuncia el ser de las cosas, pero puede entender bien o mal, enunciar con verdad o con error. Puede, pues, dirigir la vida bien o mal, hacia la perfección o la defección. Por consiguiente, entre la vida natural y la vida buena hay una prolongación natural en el sentido de perfección. La vida buena es sencillamente la perfección de la vida natural. Lo político es para Aristóteles la perfección de la potencia natural de la socialidad. Entre politicidad y socialidad hay ni más ni menos que una relación de perfección.

Los griegos han planteado resueltamente el problema de lo político bajo especie de perfección. En esto está su grandeza y está también su limitación. El porqué de lo primero no nos será dado razonarlo hasta el final de nuestro discurso. Las limitaciones son las consecuencias de la manera como los helenos sintieron y concibieron la perfección misma dentro de su manera general de sentir y entender la realidad. En cualquier caso, la solución que ellos dieron ha sido decisiva para las sucesivas mentalidades que han ido dominando el Occidente.

El hombre asciende naturalmente a animal político, perfeccionándose por la vía de su naturalidad —esto es lo que nos viene a decir Aristóteles— cuando instituye la vida en común bajo un estatuto, es decir, cuando «estatuye» la convivencia bajo una «ley» *(nomos)*. Lo cual nos lleva derechamente a dar razón y sentido a la tercera proposición aristotélica: la convivencia política es la modulación de la convivencia al ser estatuida bajo el *nomos*. Lo que perfecciona la convivencia natural, la termina, acaba y da remate, es la ley. Nos importa subrayar aquí que la idea de perfección está esencialmente unida a la de ley. Lo que hace la ley es «estatuir» la convivencia, hace que la comunidad quede «estatuida». En este sentido profundo el *nomos* es el principio mismo de ascensión del animal humano a animal político. La ley «estatuye». ¿Qué estatuye? ¿Cómo estatuye? ¿En qué consiste la realidad estatuida? Vamos a forzar a

Aristóteles, como portavoz eminente de todo el pensamiento griego, a que conteste temáticamente a cada una de estas cuestiones.

Por lo pronto, lo que estatuye es el común sentido de lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, estatuye el *koinón*. Al estatuirlo, lo hace constante, lo establece, es decir, lo hace estable, lo confiere fijeza, estabilidad y constancia. En segundo lugar, hace que ese sentir común estatuido pueda informar las acciones que actualizan la convivencia y hacer que la convivencia sea efectivamente buena, conveniente y justa. Hace posible que la convivencia tenga forma, buena o mala forma, que sea propiamente *bios*, vida en forma. Para los griegos, el *bios* de una comunidad humana, la convivencia en forma, se presenta como «orden». La capacidad de forma que compete a la convivencia es el orden. La idea de orden es una de las ideas primarias y más fuertemente ancladas en la mente helénica. Es muy probable que las primeras y decisivas precisiones de esta idea vengan de la medicina. Todos los vocablos griegos derivados de *nomos* —por ejemplo, *eunomía*, *isonomía*, etcétera— contienen, por un lado o por otro, la referencia a la idea de orden. Por consiguiente, lo que la ley hace es «estatuir», inscribir en un modo de orden.

Queda por averiguar cómo estatuye y en qué consiste la realidad estatuida.

El *nomos* estatuye modalizando la alteridad del hombre, configurando la vinculación al otro hombre. El sentido de esa modalización consiste en aproximarle. Se trata de una «aproximación» no externa, sino interna. Vamos a traer a cuento un texto prodigioso de la *Política* de Aristóteles. Está en el libro III, 9 (5). El texto va precisando en forma negativa y positiva —por defecto y por exceso— en qué consiste esa aproximación. No se refiere —dice— a la proximidad que crea entre los hombres la pura cercanía en el espacio; ni la que produce la unión por razón de las riquezas; ni el aliarse uno a otro; ni el cambiar

(5) Págs. 54 y 85 de la edición citada.

cosas y ayudarse mutuamente. Se trata de una proximidad en virtud de la cual cada hombre carga con el cuidado de cómo son los demás, asume la cura de los demás. Por esta cura recíproca cada hombre entra en el otro, intima con él, participa en su vida, entra en trato de intimidad con él.

Si nos adentramos en la entraña del problema, descubrimos que el mecanismo de esa aproximación es fundamentalmente «ajustamiento». En cuanto hay cosas comunes en que participar surge la necesidad de un ajustamiento. El *nomos* establece un patrón de justeza o ajustamiento. Justeza quiere decir ni poco ni mucho, «lo justo», un punto de equilibrio entre la demasía y la poquedad. Al ajustar, el *nomos* «iguala», hace del otro hombre un igual. La demasía y la poquedad desigualan. El *nomos* modaliza mi vinculación con el otro en razón de igualdad. La ley trata a unos y a otros como iguales. Por virtud de ese ajustamiento los hombres quedan ordenados entre sí en un orden de razón, es decir, de proporción: cuando son iguales, en razón de igualdad; cuando son diversos, en razón de analogía. Igualdad y analogía son principios de razón o proporción.

Este ajustamiento en un orden de razón pone al otro hombre a distancia justa, en el punto justo de proximidad, y hace posible una aproximación mayor y más honda, lo que los griegos llamaron *philía* (6). La *philía* es una nueva modalización de la alteridad que resulta del trato de intimidad con otro. El otro queda también modalizado *(antiphilesis)*. Se trata de una vinculación recíproca en profundidad. Representa el mayor grado posible de aproximación, hace del hombre no un igual, sino un «próximo» o «prójimo». La idea helénica del prójimo está montada sobre esos dos principios de ajustamiento e intimidad en *philía* que constituyen los pilares fundamentales de su ética, su teoría del derecho y su filosofía política.

La modalización de la alteridad que el *nomos* produce es

(6) V. *Etica a Nicómaco*, 1156 a 26, 1160 a 11, 1162 a 16, 1160 a 19, 1156 b 28, 1159 b 32, 1156 a 31.

una realidad dinámica que empieza en la justeza (justicia) y se perfecciona en la *philía*. La justeza es la razón del orden interhumano y el orden de razón entre los hombres. La *philía* —fundada en ese orden de razón— hace de cada hombre «prójimo». El orden de razón alcanza plenitud en la *philía* y la comunidad en *philía* cobra sentido desde la razón de un orden justo. La justeza del ajustamiento confiere forma de orden a la proximidad que la *philía* comporta, en sí misma amorfa.

En esto consiste la acción del *nomos* sobre el hombre. Esa acción que el *nomos* ejecuta en el hombre hace posible que la vida estatuida por el *nomos* sea propiamente perfección de la convivencia natural. Es el problema de la cuarta proposición de Aristóteles. En cuanto perfecciona algo que es natural, es natural; en cuanto perfección, es acabamiento de una realidad deficiente. Acerquémonos al problema viendo en qué estado queda el hombre por la acción del *nomos*. Antes que nada, ¿de dónde saca el *nomos* esa fuerza de ajustamiento y aproximación?

Los griegos pensaron que esa fuerza, como todas las fuerzas de ascensión en el hombre, eran obra de un *theós*, un dios, algo que se ejecuta en el hombre. El trasfondo último de la idea griega de la perfección como ascensión es religoso. El hombre está llamado a ascender por su naturaleza doble, que hace de él un ser intermediario entre dos mundos, «el mundo de las ideas y el de los sentidos», como dice Platón al exponer el famoso mito del *eros*. El destino humano (7) estriba en pasar del uno al otro, separarse del mundo inferior y ascender al más alto. Cuando lo ha logrado es cuando realmente ha alcanzado su perfección plenaria. El movimiento es rigurosamente ascensional, porque de arriba no viene ninguna acción socorrente. El *eros* es tendencia que empuja al alma humana a ascender, ascensión continua. Es un apetito, un deseo, y como sólo se siente

(7) Sobre el *eros* griego, véase el excelente libro de A. Nygren: *Agape and eros*, London, 1954.

deseo de lo que no se tiene, quiere decir que por su propia condición el hombre es deficiente. La idea ontológica de perfección es el trasunto de la idea religiosa de ascensión por la fuerza divina del *eros*, que en Aristóteles alcanza significación plenamente cósmica. La realidad entera es una ascensión sucesiva de la materia a la forma, de la imperfección a la perfección, el movimiento ascensional que el «motor inmóvil» suscita en la materia por razón de su perfección. El hombre no hace excepción a esta tendencia ascensional inherente a todas las cosas del universo. Se siente impelido hacia lo alto. Pero lo que primordialmente nos interesa traer aquí a colación, dando de lado otras dimensiones del problema, es una idea que hay que apuntar en el haber positivo del pensamiento helénico: la intuición verdaderamente certera de que la fuerza del *nomos* es propiamente algo que actúa sobre el hombre por impregnación. El *nomos* impregna al hombre. Es la intuición capital que da sentido unívoco al concepto griego de virtud (*areté*), idea multívoca y plena de tornasoles en que culmina la ética griega. Nadie ha sentido y expresado más hondamente que Platón la acción del *nomos* sobre el alma humana (8). La impregna y la moldea, toma carne en ella y la confiere su propia forma. Se implanta en su raíz, la vivifica y configura. Da sentido al movimiento de la mente. Jäger ha llamado a esta acción que el *nomos* contribuye a ejecutar en el hombre, *paideia*, en el mismo sentido del vocablo heleno, como educación que otorga a la naturaleza del hombre su forma propia, su figura perfecta.

El *nomos* modula la realidad humana, modaliza la alteridad, pone al hombre en orden consigo mismo y con los demás, dejándolo dispuesto duraderamente en justicia y *philía*. Empieza en el puro seguimiento por obediencia y acaba convirtiéndose

(8) Jäger: *Alabanza de la Ley*, traducción española, Colección Civitas. Platón: *República*, 591 a 605 a-b, y 608 b. Ver también Jäger: *Paideia*, II. página 347.

en condición normal, en una naturaleza voluntaria (*héxis*), en la disposición y forma misma de la mente.

El animal político a la griega es ni más ni menos que ese hombre realmente impregnado por el *nomos*, transido de su fuerza, impelido por su vivificante soplo, un animal humano acabado, justo, perfecto. Si fuese más, no sería hombre; con menos, no sería perfecto. Ser político es un modo de ser hombre, el modo pleno de serlo. La politización del animal humano es plenificación, colmar una realidad deficiente llevándola a su acabamiento, justeza y suficiencia. He ahí el sentido profundo de la espléndida expresión platónica sobre la virtud de la justicia como edificación de la *polis* que hay dentro del alma (9). Politizar es edificar en cada hombre la *polis* interior, que ha de trascenderse luego a sí misma y transfundirse en orden interhumano objetivo. Politización es sencillamente perfección, *perfectio*, dar acabamiento y forma a una naturaleza deficiente, aunque tendente por su propia naturalidad a la suficiencia. Para el griego, la perfección tiene el sentido riguroso de ascensión. La acción perfeccionante, «politizante», del *nomos* consiste en la movilización del hombre de abajo a arriba, haciendo presa en lo alto, el *noûs*, la mente, para que prevalezca sobre los elementos de fondo, los sentidos y afectos (10). Prisionera del *nomos*, la mente, como los astros del cielo, crea y recrea perennemente el orden, retornando siempre a la fuente originaria del movimiento ordenado, el *logos alethés*, la razón verdadera.

El resultado de esa acción perfeccionante es el hombre modalizado en *polites* (el ciudadano). El *polites* está poseído por el *nomos*, es creador de orden, dentro de sí y fuera de sí, con sus acciones. *Polites* es el que «politiza» efectivamente, edifica su *polis* interior y participa en la creación del orden objetivo

---

(9) *República*, 591 e.

(10) *República*, 604 a. V. también Platón: *Leyes*, 705 e 3 y 706 a 4. Ver asimismo Maurice Vanhoutte: *La Philosophie politique de Platón dans les Lois*, Lovaina, 1954, págs. 134 y sigs.

de la *polis*. Cada *nomos*, cada modo de ley, produce un tipo de orden, una forma de estar en orden (*politeia*) (11). Representa un modo de estatuir el ajustamiento, un modo de estatuir el común y lo suyo de cada cual, un modo de hacer posible la *philía*, un modo de aproximación o projimidad.

Bajo su idea del animal político como animal humano «justo», su idea de la politización como perfección de una realidad deficiente y su idea de perfección como ascensión por impregnación del *nomos*, los griegos han barruntado con maravillosa agudeza las coordenadas en que hay que plantear no sólo el problema que aquí perseguimos, a saber, el de la índole política de la realidad humana, sino el más primario y radical de todos los problemas de la filosofía política, el de cuál sea la forma de realidad propia de la realidad política. Antes de esclarecer debidamente la excelencia de esta intuición y sus inexorables limitaciones sigamos el hilo de nuestro problema.

La convivencia política es la prolongación natural de la «mera convivencia», en el sentido de perfección. Como las realidades tienden por sí mismas hacia su fin, la convivencia política es un término natural, pero no necesario. Es un *télos* al que el hombre llega naturalmente, pero que debe proponerse alcanzar. Por tanto, algo que ha comenzado por no existir. Los griegos tuvieron la impresión de que la constitución de la *polis* fue el término de un proceso natural, pero también tuvieron la impresión de que fue siempre, en cada caso, el resultado de un acto histórico y real de «fundación». Sólo así se comprende cabalmente el sentido profundo que tiene la actitud de los griegos frente a los bárbaros, y, de otro lado, la insistencia con que todo el pensamiento político griego —de modo harto patente Aristóteles— subraya el carácter de fundación e institución que la vida política tiene. Es algo así como una «institu-

(11) Esta es la significación profunda del vocablo *politeia*. V. Aristóteles: *Política*, III, 1, y, sobre todo, 3, págs. 67 y 72. V. también páginas 80 y 82.

ción» natural que ha de ser «estatuida». La naturaleza se perfecciona por la vía de su propia naturalidad (12).

La dificultad en que se encuentra Aristóteles para dar razón precisa de esta ascensión natural del hombre a la convivencia política, dificultad que comparte con él todo el pensamiento helénico, procede del sentido general de la realidad en que dicho pensamiento se mueve. Aristóteles no acierta a articular en el hombre lo que hay en él de viviente puramente natural —*zén*— y de *bios* elegido por el hombre para su perfección. *Zoé* y *bios* son a manera de estratos superpuestos que subyacen al fluir de la vida. Y esa vida consiste simplemente en actualización de potencias, actos en perpetua fluencia, una serie de acciones en movimiento. Lo mismo ocurre con la convivencia. No sabe cómo articular la convivencia natural, la pura comunidad, con la comunidad política. Tampoco atina a definir con precisión cuándo se ha pasado de una a otra. En el texto aristotélico que citábamos anteriormente parece que lo específico de la comunidad política es el común sentir lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto. Sin embargo, en ese mismo texto, Aristóteles dice que tal ocurre en la *polis* y en la casa, es decir, en la convivencia puramente doméstica, que es una de las comunidades elementales. La imprecisión está fundada en la interna dificultad a que antes aludíamos. Como la vida del hombre, también la vida política es para los griegos una serie de acciones políticas en movimiento, o, si se quiere, el movimiento que parece resultar de las acciones políticas. La convivencia natural y la convivencia política son a manera de estratos sobrepuestos que subyacen al fluir de la vida en comunidad. Y esa vida en comunidad consiste simplemente en la actualización de potencias, la potencia general de comunicación y comunión y la potencia política del hombre.

---

(12) Son numerosos los pasajes de Aristóteles en que se subraya cómo la *polis* se fundó por las necesidades humanas, pero a la vez se advierte que los que fundaron ciudades fueron muy alabados.

Con todo, no hay duda de que Aristóteles, maestro máximo si alguno hay en materia de definiciones precisas, trató de zanjar con todo rigor el problema de la articulación entre la pura convivencia natural y la convivencia política valiéndose de la idea típicamente griega de perfección e imprimiéndola el giro peculiar aristotélico. La pura convivencia, como todo lo puramente natural, es deficiente. Lo es en dos sentidos. Por lo pronto, es insuficiente. Y en segundo lugar, carece de orden, o, por lo menos, el orden no está siempre dado por la estructura misma de la naturaleza. Las cosas y los hombres están por naturaleza en cierto acoplamiento, sometidos a la acción del tiempo y de la fortuna (*moira*), fuerzas ciegas y misteriosas que envuelven a la naturaleza y rigen su movimiento. Pero el acoplamiento de los hombres es deficiente, postula naturalmente su propio ajustamiento y perfección. Perfeccionar consiste sencillamente en prolongar en línea recta el proceso de la naturaleza. Esto ha de hacerlo el hombre mismo y lo hace mediante el *nomos*, dejándose impregnar por la fuerza del *nomos*. Tiene el hombre potencia natural para hacerlo. La naturaleza engendra la convivencia, el *nomos* estatuye esa convivencia y engendra el vivir político como vida común en buena forma (*bios*). Dejada a sí misma, la naturaleza del hombre no está determinada a un solo tipo de acciones. Por naturaleza, el hombre está determinado a convivir, está vertido a otros hombres y a otras sustancias del universo. Pero tiene también el *logos*, que es natural por razón de su origen, aunque sus resultados sean problemáticos. Por el *logos* la convivencia es vivencia real del «con», comunidad real, pero esa convivencia puede ser buena o mala. Es el punto en que se inserta la función perfeccionante del *nomos*. Lo que hace el *nomos* es determinar el modo como la convivencia va a ser vivida. Aristóteles zanja el problema de la articulación entre la naturaleza y la ley de una manera contundente: el *nomos*, la ley, no es, propiamente hablando, natural, pero el que tenga que haber ley es natural. De ahí que tenga que haber una ley natural, porque emerge del *logos*. Y de ahí otra consecuencia

no menos importante: por su propia naturaleza, por propia condición, el hombre no tiene más remedio que disponer la estructura de esa ley. Tiene que disponer la estructura del *nomos.* Y para disponerla, buscarla. Buscar y disponer la estructura del *nomos* se convierte así en el problema común por excelencia de la comunidad humana. Es nada menos que la determinación del *koinon,* del modo del «con», la razón común de la comunidad de los asuntos, el «bien común». Sólo una convivencia estatuida desde esa razón común, que expresa la solución racional y razonable al problema de la comunidad de los asuntos, al problema del bien común, es convivencia natural perfecta, un modo de convivencia en que la naturaleza ha dado todo lo que puede dar de sí por vía de perfección. La convivencia política es para los griegos la perfección de la convivencia natural al quedar estatuida duradera y seguramente en un modo de «con», «constituida» en un modo de orden.

Ahora ya podemos precisar el sentido de la marcha de ese proceso dinámico que empieza en la convivencia natural y acaba en la convivencia política como su perfección y remate. El proceso puede cifrarse en los términos «institución», «estatuto» y «constitución», dándoles su sentido genuinamente helénico. La perfección consiste en «constituir», politeizar, y sólo ese modo de convivencia es capaz de colmar la radical deficiencia que aqueja al hombre por condición natural. Sólo el animal humano politizado, «constituido» en una *polis,* adquiere plena suficiencia y, con ella, la capacidad de una vida buena y feliz. Porque lo que se ventila realmente en la perfección de la convivencia es la perfección del hombre. Llegamos así a la quinta y última proposición de Aristóteles que estamos dispuestos a examinar.

Sabemos ya sin lugar a duda que el sentido general que los griegos tuvieron de la realidad les llevó a plantear el problema de la política como un problema de perfección, y el problema de la perfección como un problema de suficiencia. La politización confiere al hombre la suficiencia que está llamado a tener por razón de su haber sustancial. No es el hombre, para Aris-

tóteles, ni más ni menos que una entre las muchas sustancias del universo. Y a fuer de tal, tiene un haber propio, un haber de suyo, con estructura y forma propia (forma sustancial). Ese haber fundamental es lo que le constituye en ser independiente y capaz de suficiencia. De ese haber emergen sus capacidades. Entre ellas hay una eminente y diferenciadora que ya nos es familiar, el *logos*. Hace del hombre un ente gravemente problemático, porque gracias a él no está determinado unívocamente y puede ejecutar las acciones más diversas, para bien y para mal. Desde tales supuestos, es evidente que el hombre no será plenariamente hombre si no se plenifica precisamente desde el *logos* y por el *logos*. El *logos* es la única potencia capaz de ejecutar acciones plenarias y suficientes en sí mismas. Es también la potencia que capacita al hombre para escoger su modo de vida, la forma de su vida. Es, por tanto, la única potencia plenificante de lo humano, la única capaz de conferir a las acciones del hombre y a la totalidad de esas acciones forma buena. La plenificación o perfección por el *logos* es la capacidad que el hombre tiene de una vida feliz, lo que hace al animal humano capaz de felicidad. Ahora bien, el *logos* como potencia o capacidad emergente del haber fundamental de la sustancia humana, tiene su propia estructura. No sólo enuncia el ser, sino que también lo pronuncia, y, al pronunciarlo, lo comunica. La plenitud del *logos* sólo se alcanza en la comunicación, haciendo común el ser pronunciado, y, en un proceso que ya nos es conocido, estatuyendo el ser común, buscando el bien común, haciendo el «con» estable y seguro. De ahí que sólo en cuanto el hombre queda «constituido» en una comunidad, sólo en cuanto queda politizado, puede realizar la plena suficiencia a que está llamado por razón de su haber sustancial. La vida humana no puede plenificarse independientemente de los demás si no está sustentada por la comunidad política. Sólo la convivencia política hace al hombre capaz de vida suficiente. Porque la suficiencia implica dos notas esenciales. La primera, que yo pueda elegir el tipo de vida que quiera, el que yo mismo escoja.

La segunda, que pueda escoger efectivamente un tipo de vida que sea en sí mismo suficiente. Sólo cuando estas dos notas se dan juntas se sentirá el griego realmente libre. Sólo pueden darse en la convivencia ordenada y constituida bajo el *nomos*. ¿Se dan siempre? Quien haya gustado la lectura de una sola tragedia griega sabe muy bien que no hay acaso en la historia otro ejemplo de mentalidad más atenazada por el sentimiento de insuficiencia y fracaso de las cosas humanas. Sobre el hombre y sobre la *polis* se cierne siempre amenazadoramente el poder misterioso e inescrutable del destino. De él pende en última instancia la suerte de la naturaleza toda y la del animal político.

* * *

Ha llegado el momento, ciertamente nada fácil, de enfrentarnos con la tesis de Aristóteles y ver si acertamos a sugerir en pocos trazos cuál es el horizonte que ciñe y limita la idea aristotélica, cima y compendio de lo que los griegos pensaron sobre el hombre como animal político.

La primera limitación procede del sentido general de la realidad que está en la medula de la mentalidad helénica y culmina en Aristóteles. Este ha tomado las cosas reales como «entes». Hablar de la realidad de las cosas quiere decir que las cosas «son» y que todo lo que les pasa les pasa porque son como son. Lo que les pasa es que «cambian». De ahí que el problema de la realidad de las cosas estribe en averiguar cómo tienen que ser las cosas para que soporten el cambio. Eso es el «ente» aristotélico (*to ón*). El ente aparece definido dentro de un horizonte, que es el cambio. El cambio es sencillamente algo que le acontece a algo que ya «es» previamente, que es un ente, y que termina en algo que es un ente. Lo cual quiere decir que aquello en que va a terminar está en una forma u otra preincluido en el ente que constituye el punto de partida del movimiento. Esa preinclusión es lo que los griegos llamaron *telos* (fin). Por

eso la estructura del ente es para Aristóteles «entelequia», que equivale a tener una naturaleza propia en virtud de la cual es siempre lo que ella es. El movimiento de la realidad (cambio) es la realización de algo que era ya al comienzo. Si ponemos en el punto de partida la materia y en el de llegada (*telos*) la forma, hay que entender que la forma está ya ahí antes de empezar. El movimiento de la realidad, su carácter procesual, lo que hace es llevar a término algo que estaba preincluido en la cosa que cambia. El punto de llegada, el fin, el «acto», es la «perfección» del punto de partida; el comienzo, la «potencia». Si se la mira desde el «acto», la «potencia» es deficiente. El acto perfecciona la potencia. He ahí la idea aristotélica de la realidad y del carácter procesual de la realidad como perfección.

La limitación de esta manera de sentir la realidad consiste en haber entendido el ente «sustancialmente», físicamente, y haberlo definido determinándolo por el horizonte del movimiento. Y lo verdaderamente grave es que Aristóteles no dudó en volcar esta idea de la realidad sobre el hombre mismo, tomándole como un ente entre los muchos del universo. La consecuencia es que todas las operaciones que el hombre realiza participan de esa condición. Son operaciones de un ente, es decir, se derivan de lo que el hombre es. Son ni más ni menos que actualización de las potencias humanas, actos, es decir, «hechos». Con esto se ha cerrado Aristóteles, y antes y después que él todo el mundo griego, la posibilidad de entender la estructura de las acciones humanas. Se ha cerrado también la posibilidad de entender la convivencia. Los griegos pensaron que lo que tiene de dinámica la vida del hombre es el dinamismo en el sentido de movimiento, un mero fluir. Pero no pensaron en la estructura de esa realidad que se presenta como una serie de acciones. De ahí la dificultad con que, como ya veíamos, tropieza Aristóteles para articular lo que en el hombre hay de vida puramente natural (*zoé*) y de vida elegida por él (*bios*), de animal que convive naturalmente y de animal político. El hombre viene a ser algo así como una sustancia a la que se van aña-

diendo propiedades. De ahí la problematicidad de la idea griega del *bios*. De ahí también el grave aprieto en que el pensamiento heleno se encuentra para articular entre sí los diferentes estratos sobrepuestos que se van añadiendo al hombre y coordinar los dos niveles principales en que queda partida la realidad humana como consecuencia de la escisión platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

Atenazado por esa escisión irreparable, Aristóteles, como el propio Platón, se ha visto arrastrado a interpretar la perfección de la entelequia humana como ascensión, como triunfo del nivel superior sobre el inferior. Ya sabemos que la afición de la mente griega a sentir la perfección de la realidad como ascensión tiene su raíz en el hondón mismo de toda mentalidad, en la manera de sentir y entender la realidad última, o sea, en la religión. Pero tanto la idea de elevación por la fuerza ascensional del *eros*, como la idea de perfección del hombre por obra del *logos*, han condicionado, como no podían menos de hacerlo, la manera de plantear los problemas del mundo humano, especialmente el problema de la convivencia y el de la índole política del hombre. Un condicionamiento que, como vamos a ver, comporta inevitablemente graves preteriniciones.

En el precioso libro de Nygren que citábamos en páginas anteriores, el autor revela con precisión las consecuencias religiosas, metafísicas y éticas que envuelve la idea griega del *eros*. Sólo apuntaremos las notas que propiamente nos atañen.

El *eros*, esa fuerza de ascensión que hay en el alma, similar a la fuerza de gravitación en el mundo material, es un deseo y apetito que brota de la deficiencia del hombre. Como tal apetito, es egocéntrico, tiende a tomar posesión del bien que el hombre necesita. Amar para el griego es desear, poseer el bien y poseerlo permanentemente. Es un apetito adquisitivo, voluntad de obtener y poseer lo que se necesita, y depende del deseo. No es un amor espontáneo, sino motivado, movido por el valor del objeto que persigue. En seguida se advierte lo que esta idea puede dar de sí cuando la referimos a la convivencia. El punto

máximo de aproximación en que los hombres pueden quedar por la acción del *nomos* es la aproximación en *philía*. Pues bien, la misma *philía* está enclavada y limitada inexorablemente por el horizonte del *eros*. En el *Fedro* platónico y en el *Lysias*, dedicado a la *philía*, se avierte que la *philía* griega va incrustada sobre el principio del deseo. Para el griego no puede haber *philía* sin deseo. El objetivo de la *philía* es conseguir algún bien para uno mismo. La aproximación que la *philía* produce es un medio eminente para colmar la deficiencia natural del hombre. Esto significa que en la idea griega del «prójimo» el hombre no busca al otro hombre por sí mismo, le busca en cuanto puede utilizarlo como medio para su propia ascensión. El otro hombre es un punto de apoyo para ascender al nivel superior. Es sencillamente un ente que, como yo, participa en un mundo superior y puede ser utilizado como medio de ascensión a ese mundo. Lo más que puede hacer el otro hombre como «prójimo» es «cooperar» conmigo a mi propia perfección. El griego no ha sobrepasado nunca la idea de la projimidad como «cooperación». Y la razón capital de esta limitación a radice frente al problema del prójimo está en la idea del *eros*.

Otras no menos graves pretericiones resultan de la idea griega de perfección de abajo a arriba desde el *logos*. Hay algo realmente certero en esta posición, la idea de que suficiencia plenaria sólo la tiene la razón, que la plenitud de suficiencia total como estado depende de un bien, de una razón. Esto es indiscutible. No lo es menos que la vía para alcanzar la suficiencia es para el hombre problemática. Precisamente por la razón. Si el hombre fuese perfecto a *nativitate* habría otros problemas, pero no éste. No es así. De ahí que la vida buena, la vida suficiente y en forma, sea un problema que el hombre tiene que resolver mediante una elección. Ahora bien, cuando apretamos a los griegos a que nos digan cuál es el bien del hombre, la respuesta que obtenemos es harto magra. Aristóteles apenas si dice algo poco más sustancioso que Platón; Epicuro y los estoicos, muy poco más que Aristóteles. Y el haber cen-

trado la perfección humana en el *logos* tiene consecuencias terribles para el hombre: el mundo «inferior» sensible queda degradado. Para el griego es deseable todo menos la vitalidad. Además cuando se pregunta a los griegos en qué consiste la perfección nos responden con una fórmula a la postre harto vacía: «estar en forma». ¿Y el contenido de ese estar en forma?

Estas limitaciones connaturales a la mente griega revierten con fuerza sobre su idea de la convivencia y de la vida política. Alcanza el hombre suficiencia cuando se politiza por la acción del *nomos*. Bien. Pero al plantear el problema de la política entre los polos de la insuficiencia y la suficiencia y articular ambas ideas sobre el esquema de la realidad como entelequia, los griegos quedaron ciegos para plantearse el problema de cuál sea la realidad propia de esas formas de la humana convivencia más elementales, pero mucho más radicales que la convivencia constituida por una ley en el bien común. Esos mismos supuestos han impedido también a los griegos sobrepasar el esquema del orden político como un orden de sustancias individuales que se unifican entre sí por «cooperación», cooperando los unos a la perfección de los otros al quedar constituidos en comunidad política. En consecuencia, han quedado inermes para atinar al blanco principal: ¿por ventura eso que llamamos vagamente lo político no tiene un modo de realidad que no puede identificarse con los individuos que componen la comunidad política? ¿No tiene también un modo de realidad distinto del modo de realidad de lo social? En lo que respecta a nuestro problema más cercano se nos dice que la politización es obra del *nomos*. Esto puede aceptarse. Pero ¿cuál es la marcha real de ese proceso? Para alcanzar la convivencia buena hace falta algo que la haga posible: un *nomos*, una ley. Esto no admite duda. ¿Pero cómo actúa el *nomos* sobre el hombre? Aquí es donde está el fallo principal, porque realizar una convivencia en forma, como realizar un *bios* libre, no consiste en actuar unas potencias naturales. La politización del hombre no

consiste en la actuación de la potencia política inscrita en la naturaleza humana. Es un problema de «realización». La intuición más certera a que los griegos llegaron en este punto es la idea de que la fuerza del *nomos* sobre el hombre consiste en impregnación, y que la impregnación acaba por ser algo así como una *héxis* (habitud). Pese a todo, el esquema de la realidad como potencialidad y actualidad les impide caer en cuenta de algo en la realidad humana que hace posible que el hombre pueda ser impregnado por el *nomos*; a saber, que tiene que dejarse impregnar empezando por esforzarse, dándole poder. La impregnación se funda en una estructura humana más radical: el dar poder al *nomos* para que se apodere de mí. La idea de potencia y acto ha cegado a los griegos para el problema de la «politización» como un problema de «realización», que no cabe en la idea de actuación de potencias naturales. La ley, el *nomos*, no es ni potencia ni acto. Las acciones políticas no son «actos», no son «hechos». Son algo mucho más complicado. Tampoco el orden político es simplemente la decantación objetiva de las acciones políticas del hombre entendidas como «hechos». Los griegos han tomado la politicidad del hombre como un *factum*. Indudablemente, el hombre es *de facto* un animal político. Lo es de hecho. En este punto los griegos han registrado con gran hondura, aunque con graves limitaciones, una dimensión esencial de la realidad humana. Pero han escamoteado el problema de fondo: el hombre es *de facto* animal político, pero lo decisivo no es que lo sea, es que tiene que serlo.

II

En la primera parte de este discurso hemos examinado una de las tres respuestas principales que el pensamiento político ha dado al problema de la índole política del animal huma-

no (13). Si hubiésemos podido examinar las tres, veríamos que ninguna de ellas es arbitraria y cada una ilustra en sentido positivo y negativo un tipo de mentalidad. Sin embargo, ninguna de las tres recoge de manera íntegra y radical el problema de fondo. El griego, el cristiano medieval y el hombre moderno han partido del supuesto primario de que el hombre es *de facto* una realidad política y han dado razón de ella cada uno a su manera, interpretando la constitución de ese modo de realidad como ascensión, como conversión y como progreso. El punto de arranque es certero. La politicidad es un *factum*, y ahí está la historia entera del hombre para demostrarlo. Pero no basta con constatarlo. El toque está en que ese hecho es inexorable. ¿Por qué? El desarrollo de este problema va a constituir la segunda parte de nuestro discurso. Su enorme complejidad y la conexión inevitable que guarda con los demás problemas fundamentales de la teoría política no podrá menos de repercutir sobre el problema mismo, haciendo que la exposición resulte a veces fragmentaria y otras aparentemente digresiva. Nuestro esfuerzo principal consistirá en que la fragmentación y la digresión no perturben la marcha del problema determinada por su misma estructura interna. La cuestión puede cifrarse así: ¿por qué es el hombre inexorablemente político?

Tomemos resueltamente como punto de partida la idea zubiriana del hombre como inteligencia sentiente (14). El hombre se nos aparece entonces como una cosa viviente que tiene que hacer su vida con las cosas. Para vivir con ellas necesita atenerse en alguna medida a lo que las cosas son. Ahora bien, por ser la inteligencia del hombre sentiente y no pura inteligencia, la realidad se le presenta siempre como deficiente. En la medida en que las cosas se presentan como deficientes, fuerzan

(13) El examen de las otras dos respuestas capitales excede de los términos previstos para este discurso.

(14) Ha sido expuesta a lo largo de varios cursos profesados por Zubiri en Madrid en los últimos años.

al hombre a ponerse en movimiento para ir más allá. Esta estructura de las cosas es la que se llama problema. El problema no es una cosa subjetiva del hombre, sino el modo radical como la realidad se presenta a una inteligencia sentiente. El carácter problemático de la realidad hace que el hombre, para moverse en la realidad y saber a qué atenerse en ella, forme «ideas» de las cosas. La inteligencia sentiente se encuentra con realidades que son reales y las expresa en el acto de inteligir. Esa expresión es la que en sentido radical y primario puede llamarse «idea». En ese sentido primario las ideas son ideas de las cosas. Para nuestro propósito no es menester que entremos en mayores complicaciones. El trato con las cosas decanta en el hombre inexorablemente ideas de las cosas que, por un lado, son mías y forman parte de mi realidad y, por otro lado, son ideas de las cosas. Vayamos ahora por nuestra cuenta a lo que importa. Hay una idea primaria que el hombre no puede no tener: la idea de que las realidades están enlazadas entre sí sintácticamente, la idea de la sintaxis de la realidad. La razón es obvia: la realidad se presenta siempre sintácticamente. No hay ninguna realidad que se presente sola, independientemente de todas las demás realidades. La inteligencia desgaja necesariamente una determinada idea de la sintaxis. Pues bien; entre las realidades con que el hombre se encuentra y con las que tiene que contar para hacer su vida, están los demás hombres. El trato con ellos desgaja también exigitivamente en la inteligencia una idea determinada de la sintaxis interhumana. Si llamamos a esa sintaxis interhumana «convivencia», nos encontramos con que, por naturaleza y condición, el hombre tiene siempre una idea determinada de la convivencia. No puede no tenerla.

Aquí es donde verdaderamente comienza nuestro problema. ¿Cuál es la estructura interna primaria y fundamental de esa idea? El sentido de la realidad que el hombre adquiere por el uso de la inteligencia comporta necesariamente una manera de entender cómo las diferentes realidades están y son unas respecto de otras, *un sentido de la respectividad*: de cómo unas

cosas están respecto de otras, los hombres respecto de las cosas, los hombres entre sí, la realidad última respecto de los hombres y de las cosas, etc. A este sentido de la sintaxis o respectividad de las diferentes realidades es a lo que yo llamaría *idea de orden* en su acepción primaria y fundamental.

Esto quiere decir que el uso de la inteligencia va constituyendo un sentido o idea del orden. Conviene advertir en seguida que, tomada en su estadio primario, esta idea del orden es perfectamente rudimentaria. La historia de las religiones nos enseña que, para la mente arcaica, la realidad entera forma un conjunto inescindido. El gran historiador Eliade insiste temáticamente, con razón, en el carácter sintético que tienen todos los actos del hombre arcaico dotados de significación. Por ejemplo, los actos religiosos (15). La intuición de la realidad que tiene el hombre primitivo es global. La inteligencia de la realidad empieza siendo inteligencia global. El uso de la inteligencia, el trato con la realidad, va paulatinamente escindiendo unas de otras las diferentes realidades, va decantando lentamente la idea de su respectividad, va «poniéndolas en orden» a unas respecto de otras. El uso de la inteligencia va constituyendo un sentido del orden. Ese sentido varía muy lentamente y en él se van insertando diferentes ideas y conceptos.

Demos un paso adelante. Dentro de una mentalidad concreta, la idea de sintaxis que le es propia informa decisivamente la manera de sentir y de entender la respectividad del hombre con los demás hombres, es decir, el mundo interhumano. Esto es lo primero que nos importa subrayar: la conexión estructural entre la idea de sintaxis propia de una mentalidad y su idea del orden interhumano. Porque, en efecto, de la misma manera que el trato con las cosas va decantando en el hombre un sentido de la realidad, el trato con los demás hombres, la socialidad o convivencia, va constituyendo una idea del orden

(15) Eliade: *Tratado de historia de las religiones*. Traducción española, Madrid, 1954, págs. 157 y sigs.

interhumano, lo que en términos primarios y fundamentales podemos llamar «idea social» o «idea de lo social». La convivencia deja en los que conviven la idea de su realidad social, una idea social. Ahora bien, esta idea primaria de lo social, por rudimentaria que sea, lleva siempre dentro un ingrediente singular: la idea de su propia perfección. La idea del orden interhumano comporta necesariamente la idea de perfección de ese orden. A esta idea de perfección del orden interhumano es a lo que propia y estrictamente voy a llamar *idea política*, en sentido primario y fundamental. La socialidad desgaja exigitivamente una «idea política», una idea de perfección de la convivencia. No es sólo que el hombre forje *de facto* «ideas políticas», es que tiene que forjarlas. Tiene que forjarlas porque para convivir el hombre no tiene más remedio que forjar proyectos de convivencia. La raíz de esta condición natural del hombre está en una estructura anterior y más radical: el hombre convive siempre desde un proyecto de convivencia porque vive inexorablemente desde una idea de sí mismo. Por condición natural, al hombre le pertenece en propio, como parte suya, como realidad suya, una idea de sí mismo. No hay situación en la vida, por elemental que podamos imaginarla, que no ponga en juego, aunque sea de manera turbia, confusa, una idea de sí mismo. Esa idea no es simplemente una idea de las propiedades que tengo; es, a la vez, una idea del *valor* que esas propiedades tienen, de lo que puedo hacer y no hacer con ellas. Es una idea de mi realidad y de lo que esa realidad vale. El choque con las cosas, el trato con la realidad, pone en conmoción esa idea de sí mismo, produce una especie de desdoblamiento entre lo que soy y lo que tengo que ser. Esto es exclusivo del hombre. Soy una realidad que inexorablemente me convierto en problema para mí mismo. Quiéralo o no, el hombre está envuelto en una idea de sí mismo.

Dicho en otros términos: el hombre vive, hace su vida, desde una idea de sí mismo, configurándose desde esa idea, dándose a sí mismo una figura de realidad. No es que el hombre

vaya haciendo su ser, sino el cómo ser efectivamente hombre. Es lo que significa el verbo latino *per-facere,* perfeccionar. El hombre determina su *per-fectio,* su perfección. La perfección es la figura plenaria, la idea desde la cual el hombre resuelve las diferentes situaciones de su vida. A estar en forma plenaria llamaron los griegos «estar bien», «bien-estar», y los latinos, «pleno», colmado, beatitud, felicidad, la vida feliz. El hombre tiene que buscar la felicidad porque tiene que determinar su modo de ser hombre desde una idea de sí mismo en orden a una perfección.

La idea de sí mismo es, pues, por su propia estructura, idea de perfección. Pues bien, esta idea de perfección del hombre envuelve siempre, de manera más o menos explícita, una idea de la perfección de la convivencia, lo que los griegos llamaban *eu zen.* ¿Por qué? Esta es la cuestión. La idea de sí mismo, que es, por esencia, idea de perfección, comporta siempre la intuición más o menos clara del modo como la convivencia afecta a dicha perfección y la intuición de que esa perfección es una *perfectio* en respectividad con los demás hombres. Si, para mayor precisión, a la respectividad con los demás hombres le damos el nombre de «reciprocidad», nos encontramos con que la idea de perfección del hombre apareja siempre una idea de perfección de la reciprocidad. Es la intuición primaria y radical del «orden político» en sentido primario y fundamental. He aquí una nueva e importante conexión estructural que nos importa subrayar: la idea de perfección de la convivencia, es decir, la «idea del orden político», está en conexión de estructura con la idea de perfección del hombre. Entre el *eu pratein* y el *eu zen* hay conexión estructural. Y ésta es la consecuencia capital: el hombre tiene que buscar el *eu zen,* tiene que realizar un orden político, porque tiene que buscar la felicidad. No se trata de la mera constatación de un hecho cierto, a saber, que el hombre va realizando en su andadura histórica diferentes tipos de orden político; es que tiene que realizarlos. El hombre convive necesariamente con los demás hombres desde una idea de perfec-

ción de esa convivencia, que está en conexión estructural con la idea de perfección que el hombre tiene de sí mismo. Para realizar esa idea el hombre forja «proyectos de convivencia».

Es muy conveniente que fijemos con precisión el alcance de los términos «idea» y «proyecto». El primero está lastrado por una tradición secular, especialmente a partir de Descartes. El segundo es uno de los más manidos y, sin duda, más peligrosos del vocabulario filosófico contemporáneo. Para realizar esa idea de perfección —idea política o idea del orden político— el hombre se ve lanzado a forjar proyectos de convivencia. ¿En qué consisten esos proyectos? ¿Cómo los forja el hombre? ¿Cuál es su estructura?

Lo que hay que decir en seguida frente a la proyectomanía existencialista es que el hacer del hombre no consiste solamente en proyectar. El hombre hace muchas cosas que no son proyectos. Lo que sí es cierto es que el proyectar es uno de los haceres eminentes del hombre; si se quiere, el más eminente. ¿Cómo proyecta? Un hábito mental inveterado, agudizado por la moda actual de considerar al hombre geológicamente como una realidad compuesta de una serie de capas o estratos, nos ha acostumbrado a la idea de que proyectar es algo así como construir desde un «ideal». Los «ideales» son el último estrato. El primero es la percepción; el segundo, la imaginación; el tercero, la concepción; el último, la construcción desde ideales. La canonización de este esquema está en Kant. Frente a esta idea geológica del hombre conviene poner en claro que proyectar consiste efectivamente en construir, pero no en construir desde un último estrato, el estrato de los ideales. En segundo lugar, que en esa construcción en que el proyecto consiste participa el hombre entero con su inteligencia y su voluntad. Los proyectos del hombre son inexorablemente proyectos de una inteligencia y de una voluntad, porque el hombre no es inteligencia pura, sino inteligencia sentiente, como tampoco es voluntad pura movida por una inteligencia, sino voluntad tendente emergente de unas tendencias. La inteligencia del hombre no está

montada sobre sí misma. Por eso ningún proyecto humano es puro esquema racional, sino proyecto de una actividad unitaria inteligente y volente. En la más desinteresada de las inteligencias hay siempre un *agathón*, un interés profundo: que las cosas sean como son. Los proyectos de convivencia participan de esta condición: son siempre producto de la actividad inteligente y volente de los hombres de una sociedad. Y como la voluntad del hombre no está montada sobre sí misma, no es voluntad pura, sino que emerge siempre de unas tendencias, los proyectos de convivencia van montados sobre lo que podríamos llamar «tendencias sociales» en sentido primario y fundamental. De aquí lo que podríamos considerar dimensión «ideológica» de todos los proyectos de convivencia que los hombres forjan en el ámbito de una idea política. Van siempre montados sobre tendencias e intereses concretos. Esta condición es inamisible. En la forja de proyectos participa el hombre entero como inteligencia sentiente y voluntad tendente. Pero esto no autoriza a desvalorar los proyectos como «ideologías» en el sentido de la crítica contemporánea de las ideologías, fundada en una noción perfectamente errónea de la inteligencia humana y de la realidad de las ideas. Esta crítica, que culmina en la famosa tesis marxista de la «conciencia falsa» y en los postulados extremos de la llamada «sociología del saber», se alimenta y se sostiene amparada en el espléndido blanco que le ofrece la moderna teoría del conocimiento, sobre todo, a partir de Descartes, con su idea del hombre como una *res cogitans* que se mueve entre evidencias. Las dos posiciones son gravemente erróneas. Ni las ideas son puros «reflejos», «síntomas», «ecos» de realidades, ni son esquemas de una inteligencia pura. Emergen de una actividad unitaria del hombre inteligente y volente, quién por estar en realidad, en cada instante se esté poseyendo. El hombre, los hombres de una sociedad, forjan esos proyectos dentro del ámbito de una idea de perfección de la convivencia. Esa idea, como tal idea, es irreal. Las ideas son irreales en tanto que ideas. Pero la idea de perfección de la convivencia es idea de una

realidad, ha nacido de la realidad de la convivencia. Toda idea es idea de una realidad. De ahí que al decir que las ideas son irreales no se debe entender que carecen absolutamente de realidad. Lo que no tienen es realidad física, pero tienen un tipo distinto de realidad, tienen realidad objetual (Zubiri). Nos dan la realidad en forma reducida, objetual. Lo irreal es el ámbito de lo objetual. Y ocurre, que como en ese ámbito los objetos no tienen realidad física, no hay sintaxis entre ellos, están sueltos unos de otros. Puedo hacer con ellos lo que quiera; los puedo dislocar unos de otros, combinarlos. Puedo imaginar con ellos, «concebirlos» libremente como me plazca. Puedo construir, puedo moverme libremente entre ellos. Pero siempre me estoy moviendo en una figura de realidad. Por eso el hombre puede construir las propias situaciones de la vida. Y por eso también puede construir desde una idea de perfección las situaciones de convivencia. La idea política es la figura de orden real en cuyo ámbito van los hombres de una sociedad construyendo sus propias situaciones de convivencia. Esa construcción nunca es totalmente «utopía» arbitraria, porque nunca es arbitrario el tipo de imágenes y de ideas con que el hombre se mueve en lo irreal. Dentro del ámbito de una idea del orden político los hombres hacen proyectos de convivencia. El proyecto es la versión del objeto hacia la realidad física, con lo cual el objeto mismo se torna en posibilidad para movernos en la realidad física. El proyecto de convivencia es la versión a la realidad de la convivencia. Es una resolución, una vuelta desde las posibilidades a las realidades. La idea como posibilidad es el concepto (Zubiri). El hombre intenta concebir. El mundo irreal, el proyecto, dirige al hombre, le encamina; va el hombre realizándose desde el concepto. El concepto es concipiente; desde el concepto vuelve los ojos a la realidad. Hace falta que la realidad tolere esa mirada. En la medida en que lo tolera, va entendiendo esa realidad, y en la medida en que va apresando la realidad va ésta otorgándola un sentido de la realidad. Lo mismo ocurre con la idea política y los proyectos de convivencia. El

hombre, los hombres de una sociedad concreta, intentan concebir un orden político. Van realizando el orden desde ese concepto concipiente que les dirige y encamina en sus diferentes situaciones y modos de convivencia. Desde el concepto vuelven los ojos a la realidad de esa convivencia. En la medida en que la realidad social tolere esa mirada, van entendiéndola, y en la medida en que la apresan en su entender, va la realidad social otorgándoles un sentido o idea de la convivencia y de su perfección en un orden político. La inteligencia que piensa y entiende es razón. El hombre inserta en la figura de orden real que se propone realizar sus proyectos de convivencia. Piensa lo que va a hacer políticamente. Con los proyectos que emergen de la realidad de la convivencia va modulando el orden que ha proyectado realizar. Esos proyectos tienen una dimensión de creación. En la medida en que las creaciones estén más o menos insertas en el sentido de la realidad, son más o menos razonables, la razón es prudencia. Entre la realidad de la convivencia y el proyecto de orden se va estableciendo una especie de congruencia íntima. Esa congruencia es la figura concreta del orden político.

En eso consiste y esa es la estructura interna de una idea política y de los proyectos de convivencia que dentro de su ámbito forja el hombre. Pero aquí viene algo verdaderamente grave: esa idea es *incierta*. La raíz de esa incertidumbre está en la conexión estructural entre la idea de perfección de la convivencia y la idea de perfección del hombre. La idea de perfección del hombre es incierta y esa incertidumbre revierte sobre la idea del orden político, hace a ésta no menos incierta. El *eu zen* es incierto porque la felicidad del hombre, su figura plenaria, es constitutivamente problemática. Esa figura es la posibilidad primaria y radical que el hombre tiene. Es un bien y el bien radical del hombre, pero no le está dado sin más, como un regalo, tiene que conquistarlo. Como contenido es irreal. No es que el hombre sea un ente polarizado hacia un ideal, como piensa Kant, sino al revés, como afirma Zubiri: es una realidad que

para poder ser realmente lo que es, está antepuesta a sí misma en forma de objeto. En la felicidad el hombre está antepuesto a sí mismo como pura posibilidad de sí mismo y esa anteposición necesita resolverse en una apropiación. La felicidad es apropiable, no le está dada al hombre en su propia naturaleza. El *eu zen* es la figura plenaria de la convivencia en función de una idea de perfección del hombre. Es un bien —el bien común—, pero tampoco le está regalado al hombre. Como contenido es irreal. El orden no se realiza, como piensa Kant, por la polarización entre el ser y el deber ser, sino por apropiación. El *eu zen*, la figura plenaria del orden es apropiable, tampoco está dada en la naturaleza del hombre. La felicidad y el *eu zen* son constitutivamente problemáticos. El hombre tiene que determinarlos. Ambas ideas de perfección están estructuralmente ligadas.

¿En qué consiste la perfección del hombre y la perfección del orden? ¿Es una perfección meramente formal? ¿Se trata de la perfección abstracta del hombre y del orden político o habrá más bien una perfección concreta de uno y de otro en cada situación histórica, en cada sociedad, en cada circunstancia?

El problema que aquí apunta es el problema de la multiplicidad de ideas acerca de lo que es el hombre y la no menor multiplicidad de ideas sobre el orden político o ideas políticas en sentido fundamental. En toda sociedad concreta hay una idea más o menos implícita o explícita de la perfección del hombre. Y ocurre que hay muchas sociedades y, por tanto, muchas ideas distintas del hombre. La estructura de la historia humana es plural. Hay muchas sociedades. La historia no es la diversificación a partir de un solo cuerpo social, sino que hay muchos cuerpos sociales. Esto es de enorme importancia. A lo largo de la historia los sistemas de posibilidades sociales han sido plurales. La historia no tiene, por lo menos *a radice*, esos caracteres de universalidad con que Hegel ha querido definirla. Hasta donde la historia y la prehistoria son datables nos encontramos con grupos distintos de hombres, con grupos, cuerpos sociales diferentes. La historia no ha comenzado a ser universal más

que lentamente, en el punto preciso de dos épocas en que empieza a serlo plenariamente. El proceso de universalización de la historia tal vez no ha comenzado hasta fines del siglo XIX. El que los cuerpos sociales sean plurales trae consecuencias inexorables para los tipos de hombre que en la humanidad vayan a existir y, por tanto, para los tipos de convivencia y los tipos de orden político. Unos y otros van cambiando sobre la tierra. Por otra parte, la idea del hombre que una sociedad tiene no es una simple ocurrencia de esa sociedad. Siempre es adecuada históricamente a ella. Las distintas ideas del hombre son ideas distintas de perfección. El hombre, por su propia naturaleza, está abierto sobre sí mismo a una forma de perfección mayor o menor y además no sabe de manera unívoca en qué consiste. Por una razón, porque la realidad de su perfección es constitutivamente indeterminada. El hombre está en incertidumbre porque está abandonado a la condición de tener que averiguar por tanteo el tipo de perfección que le es accesible. Los distintos tipos de perfección son posibilidades distintas, distintas formas que están en cada una de sus situaciones sociales e históricas.

De aquí, de esta incertidumbre, correlativamente a ella, las diferentes maneras de sentir y de concebir la perfección de la convivencia. Incluso dentro de una misma idea de perfección del hombre puede alojarse (en una sociedad y en una situación concreta) una pluralidad de ideas de perfección de la convivencia, diferentes ideas del orden político o ideas políticas en sentido primario y fundamental. El hombre busca el *eu zen* porque tiene que buscar su felicidad. Ese buscar no es un problema puramente especulativo, es un problema de realidad. No se trata de que vayan cambiando las ideas de la felicidad y del *eu zen*. Es usual pensar que las ideas tienen historia. Esto es falso. Los que tienen historia son los hombres, que van siendo de uno u otro modo a partir de esas ideas (Zubiri). Cada idea del orden político tiene en sí incoactivamente un repertorio de posibilidades concretas en función de la idea de perfección del hombre. Son diferentes posibilidades de «estar en orden», correlativa-

mente a esa perfección. Esas posibilidades actúan apropiándose el hombre de ellas, aceptándolas. No le están regaladas, tiene que apropiárselas. Apropiarse consiste en hacerla efectivamente mía. En la medida en que los hombres de una sociedad se apropian de una idea concreta del orden político van realizando efectivamente el orden. No es, pues, un problema especulativo, sino de realidad. El hombre tiene que realizar un orden político. En ese proceso de realización van cambiando realmente las figuras del orden político, las maneras de estar en orden. El estar en orden, el *eu zen*, es un ingrediente necesario de la felicidad humana. La incorporación real de la idea efectiva que el hombre tiene de su felicidad es lo que determina la figura física de esa felicidad. La felicidad procede de la eficacia intrínseca de la idea de la perfección humana que el hombre ha realizado. Cuando el hombre realiza esa idea de perfección configura real y físicamente su propia realidad moral, y esa configuración es virtud o vicio, que no son puras cualidades de una inteligeencia o de una voluntad, sino el carácter que la configuración tiene (Zubiri). De manera análoga, cuando el hombre realiza una idea del orden político, configura real y físicamente su propia realidad en la dimensión de la convivencia, configura físicamente la estructura real de la reciprocidad, la habitud de reciprocar en que la convivencia consiste. Esta configuración es también virtud o vicio. La realización de un orden político no es un problema de realización de normas o de valores, sino configuración real de un estar en orden con los demás, plenario y colmado. Hay, pues, una implicación intrínseca entre la idea del hombre que hay en una sociedad, la idea de perfección de la convivencia, la situación concreta del hombre en dicha sociedad y la manera concreta de estar en orden. Esta adecuación es real. Las posibilidades de «estar en orden» dependen de las posibilidades concretas de desarrollo que la idea del hombre lleve dentro de sí. Se trata de las posibilidades que van implicadas en esa idea del hombre. Cuando esa idea agota sus posibilidades, cuando claudica, la sociedad tiene que cambiar su propia

idea del hombre y su idea del orden político. Tiene que convertirse en una nueva sociedad y cambiar la figura plenaria de la convivencia.

Por donde se ve que el orden político es susceptible de desarrollo y de deformación por virtud de esa implicación intrínseca entre el «estar en orden» y la idea moral del hombre propia de una sociedad. La idea del orden político es, pues, *incierta, variable, plural* y *desarrollable*. La manera concreta de «estar en orden» configura los tipos o modos de convivencia y, por tanto, un repertorio concreto de posibilidades de perfección del hombre. Son las posibilidades que le vienen al hombre de los demás hombres. La idea del orden político, al plasmar determinados modos de convivencia, configura el cuadro de las posibilidades sociales ofrecidas al hombre para su perfección en función de la idea que de esa perfección tenga. Cada idea del hombre representa una idea distinta de la perfección. Si el hombre no fuese perfectivo desde sí mismo, no habría tales ideas. El cambio de esas ideas no afecta a la naturaleza humana, a lo que afecta es a lo que la naturaleza humana puede dar de sí. Es un cambio en orden a la perfección. Lo que cambia es la perfección del hombre. Las distintas ideas del hombre no están implicadas en la naturaleza humana como lo explícito en lo implícito. Tampoco lo están las ideas de perfección de la convivencia. El desarrollo político del hombre no es como el crecimiento de una planta. No está tampoco como lo actual en lo virtual, como si la historia fuese un revelador de todo lo que está contenido en la idea del hombre. Las posibilidades están en su principio incoativamente. Al cambiar el orden cambia el sistema de las posibilidades sociales y, por tanto, las posibilidades de perfección que el hombre por su sustantividad tiene dentro de sí mismo.

Por mucho que se analice la idea del hombre, jamás se obtendrá la menor idea de moral, porque el problema de la moral no parte de la idea del hombre, sino de la perfección humana (Zubiri). Lo mismo ocurre con el orden político. Por mucho

que se analice el contenido de la idea de convivencia —la idea de lo social— jamás se obtendrá la menor idea política, porque el problema de la política no parte de la idea de la convivencia o idea de lo social, sino de la perfección de la convivencia en función de la perfección humana.

De ahí que el orden interhumano en su figura plenaria no sea puramente un orden natural, espontáneamente emergente de la naturaleza humana, como lo actual emerge de lo virtual o como una planta brota de su semilla, sino perfección del orden. De la misma manera que el hombre va definiendo en cada instante un tipo de humanidad, va definiendo también el modo de estar en orden. El carácter perfectivo del hombre no es un capricho, afecta a su propia naturaleza, que es una naturaleza abierta. El orden interhumano es también perfectivo en función de esa perfectividad humana. Por eso el «estar en orden», el tipo y el grado de perfección del orden interhumano, son siempre históricamente concretos. La medida interna de ese grado de perfección está en la idea de perfección humana a la que directa o indirectamente sirve. Es más o menos perfecto según el grado de verdad moral que contribuya a realizar efectivamente. La configuración de los sistemas de posibilidades sociales (el orden político), va cambiando, y esos cambios favorecen o dificultan la realización de tipos concretos de perfección humana. Esos sistemas fijan el tipo de hombre. Por eso el esquema «estado de naturaleza-estado político» es perfectamente absurdo. También lo es el esquema «orden natural-orden político». ¿Qué sería del hombre reducido al estado de la pura naturaleza? La respuesta es inconcebible. ¿Y qué sería un orden humano puramente natural? Para llegar a imaginar esta ficción ha habido que proceder a amputaciones gigantescas en la naturaleza humana. Ha habido que invertir los términos de la cuestión: partir del supuesto de que el hombre no es perfectivo, sino perfecto a *nativitate*. La suposición es absurda. El hombre se encuentra fijado siempre necesariamente en un determinado tipo social. Gracias a los diferentes sistemas de posibilidades so-

ciales históricamente concretos va configurando distintos tipos de humanidad. Esos tipos no están prefijados ni determinados. Tampoco están prefijadas las configuraciones de esos sistemas de posibilidades sociales, es decir, los diferentes tipos de orden político.

Es menester guardarse de varias graves tentaciones. La primera consiste en poner la perfección del orden interhumano en la inteligencia entendida como razón. El orden político aparece entonces como un orden de razón. Es una tentación paralela a la de considerar al hombre como un animal dotado de razón. El animal racional se convierte en definición de la naturaleza humana. Lo que no sea eso no es humano. Lo que no sea orden de razón no es orden político. Ha sido la gran tentación del racionalismo. Fue, desde luego, la idea de orden que subyace a la teoría y a la práctica del absolutismo, la idea contra la cual se levanta la pluma serena y penetrante de Montesquieu, cuyo *Espíritu de las Leyes* es el máximo alegato contra esta idea de perfección. La idea en sí misma no es falsa, pero no es sostenible, no ya desde el punto de vista individual, sino desde el punto de vista histórico. De la misma manera que el hombre no necesita tener el *logos* griego para ser hombre, el orden político no necesita ir montado sobre la razón cartesiana para ser orden político. La razón es sólo una manera especial de usar de la inteligencia. De admitir esta tesis habría que considerar todos los tipos de orden político anteriores al Estado moderno como «prepolíticos», incurriendo en un yerro parecido al que los etnólogos cometen cuando consideran al hombre primitivo como «pre-lógico». Todo esto es absurdo. El tipo de orden político montado desde la razón es una realidad histórica que ha nacido en un momento determinado. El hombre no se define por el uso de razón, sino por tener inteligencia (Zubiri). Mientras haya inteligencia habrá hombres, habrá ideas de perfección del hombre e ideas de perfección del orden. Que la perfección sea obra de un tipo de inteligencia —la inteligencia como ra-

zón— es un producto histórico. Es un tipo de orden, no es la definición de la naturaleza misma del orden.

El hombre fijado en un determinado sistema de posibilidades sociales va configurando distintos tipos de orden político. Aquí es donde se presenta la segunda tentación: considerar que esos diferentes tipos de orden son el resultado de una evolución biológica. La idea de evolución es inadmisible, porque el hacer y deshacer los diferentes tipos de orden político es un hacer «histórico» y la historia en modo alguno es la continuación de la evolución biológica. Los mecanismos biológicos lo único que dan es el sistema de posibilidades somáticas para actuar y esa actuación corre a cargo de la inteligencia, que tiene que poner en juego las posibilidades que le dan sus propias estructuras somáticas. El hombre las hace funcionar en un sentido o en otro, y en eso estriba la historia. Pasa lo mismo en el plano del orden. El cuerpo social ofrece al hombre un sistema de posibilidades para estar en orden de un modo o de otro. El hombre configura esas posibilidades en este o en aquel sentido y el resultado es un tipo concreto de orden político. Por eso ni la historia ni la política se pueden montar sobre la idea de evolución ni pueden ser reducidas a una especie de sociología dinámica.

El despliegue de los diferentes tipos de orden político no obedece a un mecanismo evolutivo ni responde tampoco a un esquema dialéctico, es un despliegue «histórico». Ese despliegue no consiste en repetir la definición del hombre como *zoón politikón*, ni tampoco en ir creando distintos estadios evolutivos de orden. Consiste en la sucesión de una serie de tipos de orden. Pero con esta afirmación no queremos incurrir en otro grave riesgo, el riesgo del historicismo. Desde hace unas dos centurias el hombre ha llegado a pensar que él mismo, por su propia definición metafísica, es constitutivamente histórico. No se trata de eso. La perfección del orden interhumano es «histórica», el hombre va modulando históricamente diferentes tipos de orden político, pero esa perfección está siempre en función de la perfec-

ción humana. Cobra aquí nueva importancia la conexión estructural entre la perfección del orden y la perfección del hombre. De la misma manera que el hombre va definiendo en cada instante un tipo de humanidad, va también definiendo su modo de estar en orden, un tipo de orden. El carácter perfectivo del hombre afecta a su propia naturaleza, que es una naturaleza abierta. El orden interhumano es también perfectivo en función de esa perfectividad humana.

Por eso todas las posibles perfecciones y cada una de esas ideas de perfección tienen que medirse por la perfectibilidad interna del hombre. Sólo por referencia a la sustantividad del hombre tiene sentido hablar de cambios en la idea de la perfección humana y del orden interhumano. Por eso en toda política hay un elemento concreto que en tanto es moral en tanto sea universalizable. Una política que no resista la prueba de la moral, está minada. Las posibilidades concretas de perfección del hombre están ancladas en lo que el hombre es por naturaleza. Las posibilidades de perfección del orden interhumano en lo que la convivencia humana es también por naturaleza. La razón de ser de la perfección es la razón de ser de una realidad que está determinada por su propio bien. Es lo que suele llamarse el fin mismo del hombre. Este carácter final consiste en que el hombre como persona puede adquirir distintos tipos de personalidad. Ahora bien, cualquiera que ésta sea, el hacer del hombre sólo consistirá en dibujar de manera concreta dentro de un sistema concreto de personalidad su condición de personeidad, «algo por lo que el hombre se define en sí mismo frente al todo de la realidad» (Zubiri).

El carácter final del hombre, su radical e inamisible condición de personeidad, obliga a plantear un nuevo y grave problema: ¿existe un tipo absoluto de perfección del orden interhumano, un orden político absoluto?

Como la idea del orden político está siempre en función de la idea de perfección humana, la pregunta revierte a dos cuestiones fundamentales. Primera: ¿Existe un tipo absoluto de per-

fección del hombre que aloje las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia? Segunda: en el supuesto de que ese tipo exista, ¿cabe pensar en un tipo de orden político que represente el sistema óptimo de posibilidades sociales en función de la perfección humana? En tal caso no se trataría de un orden político absoluto —ya que la idea del orden político es siempre correlativa a la idea de la perfección humana—, pero sí de un óptimo de orden interhumano.

No se puede dudar de que el hombre ha abrigado siempre estas dos ilusiones. Por eso es la *utopía* una forma permanente del pensamiento político. La utopía no es, como piensa Ruyer (16), «un ejercicio mental sobre los posibles laterales», «una especie de juego sobre las posibilidades laterales a la realidad». Es un modo permanente del pensamiento político que no juega con los posibles laterales, sino que pondera el óptimo de orden posible. El inventor del vocablo, Tomás Moro, ha dado también la definición esencial de este tipo de pensamiento en el título de su famoso librito: *Utopia, sive de óptimo reipublicae statu*. La utopía no es la descripción de un mundo imaginario, tampoco es un simple esquema ultrarracional de orden. Es una fantasía conceptual que define el óptimo de orden en función de una idea de perfección humana. El óptimo de orden no existe en «ninguna parte», es «utopía» —«no hay tal lugar»— pero *puede* realizarse «en cualquier parte». No está inscrito en ningún lugar concreto porque puede realizarse en cualquiera. Las utopías genuinas descansan sobre la ilusión encendida de que el orden utópico es realizable. La ilusión de un orden óptimo ha acompañado siempre al hombre en su andadura histórica. Se podría pensar que se trata de una añagaza de la naturaleza, una *List der Veranuft*, como decía Hegel.

Resolver esta cuestión no es tema de filosofía ni de teoría política. En cualquier caso, la solución del problema de la posibilidad de un orden político óptimo tendría que quedar an-

(16) Ruyer: *L'Utopie et les Utopies*, París, 1950.

clada en la condición del hombre como esencia abierta. Además esa idea de perfección tendría que potenciar y expresar lo que efectivamente es la naturaleza humana. Y, por último, tendría que ser capaz de alojar en su seno la vicisitud histórica, porque si no sería una perfección quimérica. El orden político óptimo sería aquel que, partiendo de la condición del hombre como esencia abierta, ofreciese el sistema máximo de posibilidades sociales para potenciar la naturaleza humana. Y habría de ser un orden flexible, históricamente cambiante, en permanente desarrollo interno, en función de cada situación histórica y de los diferentes tipos de personalidad dimanantes de la idea absoluta de la perfección humana.

Pero dejemos a un lado este grave problema que rebasa el marco natural de la teoría política y enfrentémonos con la cuestión capital que se desprende de todo lo que hemos venido diciendo: para que el hombre realice esos diferentes tipos de orden político hace falta que pueda, le hace falta poder. El hombre, lo sabemos ya con precisión, es inexorablemente un animal político, tiene que realizar un orden político. ¿Puede hacerlo? Es el segundo aspecto esencial del problema que aquí nos ocupa. ¿Qué sentido tiene el vocablo «poder» referido al hombre y especialmente al hombre como animal político? La pregunta obliga a una nueva meditación desde la raíz.

* * *

La idea del poder es una de las intuiciones radicales y espontáneas del hombre. Es, desde luego, una intución natural y originaria. Natural, porque viene dada en la naturaleza del hombre como inteligencia sentiente. Originaria, porque va inexorablemente envuelta en la experiencia primaria de la realidad. El modo primario y natural como la realidad se presenta al hombre es bajo especie de poder. La inteligencia siente que «hay» realidad y siente ese «hay», ese «haber realidad», como poder.

Hay realidad, hay poder, hay realidades que pueden. Lo que «hay», «puede». El ámbito del poder es constitutivo y consustancial a la inteligencia del hombre.

El reverso de este modo primario e irreductible de sentir la realidad como poder, es sentir el poder como realidad. El poder, los poderes, son efectivamente reales. A una con el poder de la realidad está dada la realidad del poder. Hay poderes reales. Las cosas pueden realmente, yo puedo realmente. Ahora bien, esta experiencia primaria tiene otra dimensión distinta. Supongamos que me propongo hacer algo. Puedo lograrlo o no lograrlo. Si lo logro, he podido; si no lo logro, no he podido. Mi experiencia es experiencia de haber podido o de no haber podido. No haber podido quiere decir que no he podido dar realidad a lo que me proponía. Aquí la experiencia no es de que «hay» realidad, sino de haber dado o no haber dado realidad a algo que por sí mismo no la tiene. Es experiencia de lo que es «tener» realidad y de lo que es «tener» realmente poder; no sólo de que «hay» realidades que pueden y poderes reales. sino de que las realidades «tienen» o «no tienen» poder.

Pero la inteligencia, por su propia índole y estructura, no se limita a hacerse cargo de la realidad, tiene que inteligirla. En la intelección, la realidad se hace presente al hombre bajo especie de ser. El ser es la presentidad de lo real en tanto que real (Zubiri). La experiencia es entonces experiencia de lo que es ser, experiencia no sólo de que hay realidad, o de lo que es tener realidad, sino experiencia de que las realidades «son» reales. Vista desde la otra cara congénere, es una experiencia de que las realidades «son» pudientes.

Por su propia naturaleza y condición, la inteligencia humana se encuentra, pues, abocada a esta triple constatación: «hay» realidades que pueden, las realidades «tienen» poder, las realidades «son» pudientes. El trato con la realidad hace que el hombre, por rudimentaria que sea su situación, vaya desgajando necesariamente y constituyendo a tanteos un sentido de la realidad como poder, una idea más o menos clara del poder

de la realidad. Por eso no es un azar, sino secuencia natural del uso de la inteligencia, que el hombre arcaico sienta la realidad en general, la de las cosas que le circundan, su propia realidad, la de los demás hombres y la realidad última, como poder. El hombre primitivo tiene, desde luego, una visión del mundo físico. Ahora bien, lo que nosotros llamamos cosas del mundo físico tienen para él muy poco de cosas. Están constituidas por algo que podemos llamar «poderes», entendida la palabra en sentido vago pero a la vez más interno que en la acepción corriente. No es pura fuerza física. Las cosas son una realidad en sí misma, dotada de determinado poder, que constituye esa mismidad suya, y de algo más que se incorpora y transparece en ella. Un ejemplo puede aclararnos esta idea. En la llamada civilización del boomerang, Dios, representado por el Sol, lanza a la luna como si fuese un boomerang que vuelve a su punto de partida. No se trata ni de una comparación ni de un simbolismo. El boomerang para estos hombres es algo que tiene poder, el poder de volver cuando es lanzado al punto de lanzamiento. El mundo está constituido por cosas en este sentido y esas cosas vinculadas por unas acciones que son eminentemente acciones de poder. Pero, sobre todo, el mundo es un conjunto de designios. La conexión del conjunto no es de causa y efecto, sino «designio». El mundo es un «designio», un cuadro donde está colocado cada poder en su lugar. De ahí que cada uno de los eventos del universo represente un designio, tenga una significación. El pensamiento primitivo es un tipo de pensamiento que va acoplando los poderes dentro de los designios. Así es como el hombre arcaico entiende el mundo y la realidad del poder. Las cosas son poderes y designios. Las cosas pueden, los demás hombres pueden, yo mismo puedo, hay unas realidades últimas que pueden. Sobre todo, algunas de estas pueden de una manera eminente. Pueden más o menos que otras realidades, más o menos que yo, pueden unas sobre otras, y algunas, de una manera distinta, sueltas de las demás realidades, con independencia de ellas, esto es, absolutamente.

En este plano de la realidad última es donde la experiencia de la realidad como poder alcanza mayor intensidad y transparencia. La historia de las religiones ofrece un riquísimo muestrario de este tipo de experiencias que podemos llamar «cratofanias», es decir, experiencias de la realidad en que ésta se manifiesta como fuerza o poder. En el curso de estas experiencias milenarias el hombre arcaico ha ido enriqueciendo y complicando la intuición originaria de la realidad como poder. Lentamente, como fruto de esas experiencias de realidad, la intuición rudimentaria de que la realidad, el todo de la realidad como un conjunto inescindido, es potente, se enriquece con la idea más compleja de que hay realidades singularmente poderosas, dotadas de algo, de una fuerza distinta de lo natural. Se produce así una ruptura del nivel ontológico entre unas realidades y otras. Determinadas cosas, personas y regiones pasan a un nivel ontológico distinto como poseedores de un poder misterioso y activo. Esto es lo que significa, por ejemplo, el mecanismo del «tabú»: las realidades «tabú» participan de un régimen ontológico distinto y, en consecuencia, su contacto produce una ruptura del nivel ontológico que podría ser peligrosa (17). Otro ejemplo que podría aducirse con significación homóloga es el concepto melanesio del «mana». El «mana» es para los melanesios la fuerza misteriosa y activa que poseen ciertos individuos y generalmente las almas de los muertos y todos los espíritus. El jefe del clan posee el «mana»; los ingleses pudieron someter a los maoríes porque su «mana» era más fuerte. Es una fuerza cualitativamente distinta de las fuerzas físicas. «Todo lo que es por excelencia, posee "mana"; es decir, todo lo que aparece al hombre como eficaz, dinámico, creador, perfecto» (18). Esta noción del «mana», aunque no es universal y no represente, como algunos han pretendido, la primera fase de toda religión, tiene, sin embargo, su homología en casi todas

(17) V. Eliade: Op. cit., págs. 30 y sigs.
(18) Eliade: Op. cit., pág. 32.

las religiones arcaicas. Algunos eruditos han llegado a incluir en la lista de las nociones homólogas nada menos que el vocablo latino *Imperium*. Esto es exagerado, pero lo que sí ponen ciertamente de manifiesto estos ejemplos es el inmenso interés que tiene para el problema del poder seguir la pista a estas intuiciones originarias a través de la historia de las religiones. El objetivo de esta investigación, que está por hacer, no sería buscar una explicación genética, sino hacer ver cómo se van integrando estructuralmente la idea del poder de la realidad y de la realidad del poder, la idea del poder supremo, del poder absoluto, etc. Esa integración se va haciendo a tanteos en experiencias reales. La idea de «omnipotencia», por ejemplo, la idea de una realidad última, «suprema», «todopoderosa», se encuentra por doquier en todos los pueblos primitivos (19). En general, el hombre primitivo «siente» la fuerza como una epifanía de la realidad última. Todas las hierofanias celestes, la sacralización del cielo, se mueven en buena parte en esta línea del poder. El cielo simboliza eminentemente la fuerza. Existe porque es elevado, inmutable, en fin de cuentas, «poderoso». Lo «alto» equivale a lo poderoso. Es un hecho comprobado que las divinidades celestes han sido, desde un principio, divinidades supremas, «poderosas». Lo que podría llamarse historia de las divinidades celestes —dice Eliade— «es, en gran parte, la historia de las intuiciones de «fuerza», «creación», «leyes» y «soberanía».

Una primera disociación esencial en el seno de la idea del poder como idea bloque, se da entre la fuerza física y el espíritu. Fue la obra del animismo. El poder de algunas cosas es «espíritu», que reside en la cosa sin identificarse con ella. La idea del poder espiritual, de un poder capaz de poner en movimiento, no por medios físicos, sino por fuerzas espirituales, se ha podido precisar y desarrollar gracias, en gran parte, a la intución de la trascendencia del cielo (20). En virtud de esa

(19) Eliade: Op. cit., pág. 36.
(20) Eliade: Op. cit., pág. 80.

trascendencia, los dioses celestes son «creadores», y la idea de creación va estrechamente vinculada a la de norma cósmica. El dios ouránico garantiza la perennidad y la intangibilidad de los ritmos cósmicos y el equilibrio de las sociedades humanas. Es la primera intuición del poder como «señorío». La divinidad celeste es jefe, «dueño», «señor» universal. El señor «ordena» el universo. He ahí la primera intuición del poder como factor o autor del orden. Fue la obra de las grandes cosmogonías babilónica y egipcia. Al mismo cuadro pertenece la idea mongol del Dios Khan, señor del universo, cosmócrata. En cuanto «ordenador», «ordena», y sus órdenes han de ser obedecidas. Es la noción primaria del poder como «mando» y «orden» y su correlato, la «obediencia». En la carta que Mangu-Khan mandó con Ruysbroeck al Rey de Francia se trasluce claramente esta idea del poder: «Esta es la orden del Dios eterno: en el cielo no hay más que un Dios eterno y no habrá en la tierra más que un solo dueño, Genghis-Kahn, Hijo de Dios». El mismo sentido tiene la idea china del Emperador como «Hijo del Cielo». El poder como señorío, mando y orden. Este es también el significado que tiene en lengua semítica la palabra «Baal», señor, dueño, de las personas y de las cosas.

Las disociaciones han seguido su curso. Ese poder ordenador se convierte en poder que rige el destino de los pueblos, rector de la historia, padre, dueño del tiempo, poder justo (Abraham), poder rector de un pueblo. Es la idea de Jahvé como «Dios-Rey» de Israel desde Saúl hasta Salomón, la primera vez que se dibuja en el horizonte la idea del «reino de Dios», que fructificará en el Nuevo Testamento de manera plenaria. Dos momentos interesantes de esta disociación en la idea bloque del poder son la idea del poder ordenador como poder que «ata» en el dios indo-ario Varuna y la etificación de la idea del poder que se inicia en el Irán bajo el dualismo «poder bueno» y «poder malo».

No podemos detenernos ahora en seguir la pista a estas disociaciones. Es seguro que nos llevarían a parajes que no suele

pisar ordinariamente la teoría política, aunque no dejaría de ser provechoso familiarizarse con ellos para iluminar la inevitable zona profunda y oscura que está en la raíz de toda experiencia política. La historia de las religiones es una espléndida cantera para estas investigaciones de fondo y además una saludable lección de humildad y de alerta frente al grave exceso que se comete cuando se reduce la historia a un uso de la razón en vez de a un uso de la inteligencia. Con nuestra mentalidad actual propendemos a ver en esas ideas pasadas deformaciones de la mente humana. No hay tales deformaciones. El sentido profundo de esa experiencia milenaria del poder estriba en haber ido disociando los diferentes aspectos de la idea del poder. La experiencia ha cumplido una función positiva, análoga a la que ha cumplido históricamente el politeísmo contribuyendo a esclarecer el problema de Dios al disociar los distintos aspectos de la idea de Dios sustantivándolos en otros tantos dioses.

Sería absurdo pensar que a partir del mundo arcaico la historia ha consistido en adulterar las ideas. Por eso el problema del poder no puede presentarse de manera abstracta y simplista. Tiene la complejidad que ha ido adquiriendo a lo largo de la historia. En esa complejidad progresiva se asiste a una experiencia efectiva en que el hombre ha ido alumbrando y descubriendo los distintos aspectos de la idea del poder. Esos distintos aspectos son más o menos vagos, pero como quiera que sea, a pesar de esa vaguedad, el hombre ha gastado esfuerzos inmensos en ir escindiendo, a fuerza de experiencia, las diferentes dimensiones del poder. En el curso de ese esfuerzo de disociación e integración ha ido forjando penosamente la idea del poder del hombre sobre el hombre. Es el aspecto especial que aquí nos interesa del problema. El despliegue de ese esfuerzo es un despliegue interno y profundo del hombre a lo largo de las vicisitudes políticas sobre la tierra. El hombre ha ido aprendiendo lo que es el poder del hombre. Esa experiencia real de lo que el poder es se ha ido desplegando en el seno de diversas mentalidades, que le han ido otorgando al hombre diferentes sentidos

de la realidad, hasta llegar a lo que en el mundo griego se le ha ofrecido como sentido de la realidad: la idea de la naturaleza propia de las cosas, su razón de ser. Un buen día todas estas intuiciones de la realidad como poder y del poder como realidad tuvieron que enfrentarse con la razón del hombre. ¿En qué consistió ese encuentro decisivo de la idea del poder con la razón teorética?

Es evidente que, en forma más o menos rudimentaria, jamás el hombre en la historia ha dejado de dar razón de las cosas. En cierto sentido, «razón de ser» puede significar que lo que las cosas son, su ser, está dado por algo que llamamos razón. La mente arcaica creyó, por ejemplo, que la realidad de las cosas estaba allí precisamente donde su pensar fantástico la había colocado. La razón de ser condujo a una mitología. Por muy rudimentaria que sea la representación de un primitivo, no deja de preguntarse por qué son las cosas. Ahora bien, «razón de ser» puede significar una cosa distinta: que lo que llamamos razón de ser de una cosa es lo que llamamos «su ser» que las cosas tienen su ser de suyo, por sí mismas. Es la idea de naturaleza. Las cosas tienen «naturaleza». Esto fue una novedad griega: pensar que la realidad está integrada por algo que tiene una naturaleza propia y que de ella dependen otras propiedades, esto no lo han pensado más que los griegos. Al preguntar «por qué» el griego se pregunta por el ser mismo de las cosas. Esta nueva posibilidad de enfrentarse con la realidad que es la razón teorética está caracterizada por dos cualidades. En primer lugar, por un imperativo de estricta justificación: la razón teorética no puede admitir otra realidad que la que está justificada estrictamente. En segundo lugar, la razón teorética no admite más verdades ni más realidades que las fundadas en la razón de ser interna que está exigida por la índole interna de lo que las cosas son y tienen que ser por razón de su ser.

El encuentro con la razón teorética ha llevado al hombre a una operación sutil y complicada: a tener que justificar el poder como realidad. La razón teorética exige que se dé razón del

poder. Hay que dar razón del poder de la realidad y de la realidad del poder, y esa razón pone en nuestra mano la índole interna de lo que el poder es de suyo, por naturaleza. A partir de aquí el problema del poder quedó inscrito en este sentido de la realidad que se puso en marcha como resultado de la magna y decisiva innovación helénica: el hombre se enfrenta con la realidad del poder desde la razón razonante y justificante. Se trata de un hecho histórico fundamental. Por eso tiene para nuestro propósito importancia inmensa que nos hagamos cargo de la serie de hechos singulares que como secuencia de la inscripción en este tipo de mentalidad, dominado por la razón teorética, vienen condicionando y angostando decisiva y tenazmente el planteamiento del problema del poder ante el hombre contemporáneo. Cada mentalidad trata de aprehender la realidad con una serie de esquemas. Nos referimos precisamente a los esquemas de que esta mentalidad dominada por la razón teorética va a echar mano. He aquí los hechos históricos a que queremos hacer somera referencia.

Por lo pronto, hay uno de consecuencias incalculables. El hecho de que la filosofía, desde los griegos, haya limitado el problema del poder al de la potencia (21). La estructura última de la realidad se interpreta con el esquema «potencia-acto». Dicho muy sencillamente: las cosas son pudientes porque tienen potencias. Las potencias son las propiedades que las cosas tienen. Esas propiedades son potentes, es decir, son virtualidades capaces de producir un acto. Por ejemplo, el ácido sulfúrico tiene, por razón de su naturaleza, ciertas propiedades que son capacidades o potencias para disolver el cobre. Un animal tiene potencia visiva, auditiva, etc.

El segundo hecho decisivo es haber ido ciñendo la interpretación de la sintaxis de la realidad, por tanto, la idea de «mundo» y la idea de «orden», al esquema «sustancia-relación». Di-

(21) Está implícito en el sentido que los griegos tienen de la realidad, expuesto en el primer capítulo del Discurso.

cho también de manera sencilla: las realidades son sustancias y el conjunto de las sustancias reales es un sistema de relaciones.

El tercer hecho, no menos decisivo, es haber concebido el carácter sintáctico y procesual de la realidad desde el esquema «causa-efecto». En términos simples: los actos emergen de las potencias; las potencias son causa de los actos. Dar razón de una realidad es dar razón de cuáles son las causas que la producen, conocer las causas efectoras o eficientes.

Estos tres hechos —contenidos incoativamente desde el principio en la mentalidad que se pone en marcha con la gran novedad de la razón teorética— han sido decisivos, para la configuración de la idea del hombre, la idea del poder del hombre, la idea de la convivencia, la idea de la perfección humana, y la idea del orden político que está en el subsuelo intelectual de la mentalidad contemporánea. Examinemos ahora cómo han influido en la configuración de la idea del poder del hombre.

Han conducido fundamentalmente a dos graves aberraciones: por un lado, a la sustantivación del poder; por otro, como contrapunto, a la disolución del poder en un sistema de relaciones. Vamos a escoger algunos ejemplos típicos y perfectamente representativos. Como ejemplo de sustancialización del poder se puede tomar a Hobbes. Para el gran escritor inglés, la convivencia humana es una unión de sustancias individuales por obra de la razón y de la voluntad. Cada una de esas sustancias individuales tiene un poder determinado: «los medios (means) con que cuenta para conseguir un bien futuro aparente» (22). La unión entre esas sustancias produce poder. Ese poder es la resultante de los poderes de cada uno de los que conviven. La unión produce una especie de sustancia, un cuerpo (body). Esa sustancia dispone ahora de las potencias de los hombres unidos por la asociación. Es un poder compuesto que dispone de los medios o recursos de los demás a disposición del que manda. «El mayor de los poderes humanos —añade Hobbes en un pasa-

(22) *Leviathan*, I, 10.

je cercano al anterior— es aquel, compuesto de los poderes de muchos hombres unidos por consentimiento, de una persona natural o civil que tiene el uso de todos estos poderes dependiente de su voluntad; tal es el poder de un Estado». El poder es, pues, una potencia, algo con que el hombre cuenta, algo que está en el haber del hombre entendido como una sustancia individual. Cuando los poderes de varios hombres se unen (tal es el caso de la constitución de un Estado, un Leviathan), el poder resultante queda incorporado, sustancializado en el Estado. Se convierte en una cosa tenida, una sustancia poseída por el titular del poder. El poder (compuesto) pasa a ser la potencia de una sustancia compuesta, dotada de razón y voluntad —la «public reason» o razón pública— que dispone de las potencias de las sustancias individuales para realizar el *eu zen*.

Esta idea cardinal fue la medula teórica y práctica del absolutismo. Las sustancias individuales se despojan de su poder para incorporarlo en la razón pública. Así dice, por ejemplo, Bossuet: «Cada uno renuncia a su voluntad y la reúne en la del Príncipe» (L. I. capítulo III, párrafos 3 y 5). Y en otro pasaje: «El magistrado soberano tiene en sus manos todas las funciones de la razón» (I. III. 5). La «public reason» es una sustancia compuesta, dotada de razón y de voluntad sustantiva por apropiación de las potencias de las sustancias particulares.

La sustancialización del poder resulta también inevitable cuando se ha empezado por sustancializar la convivencia. Sería muy difícil escoger un ejemplo más representativo ni de mayor alcance práctico que la famosa doctrina del «poder constituyente». El poder aparece aquí como la potencia inexhaustible de una realidad sustancial última y perennemente creadora, la Nación. La Nación es pura y absoluta espontaneidad (23), una fuerza, una voluntad sustantiva, «natural», perfectamente libre: «Como no existe —dice Sieyès— más que en el orden natural, su voluntad no necesita sino los caracteres naturales de una vo-

(23) V., por ejemplo, Sieyès, en su *Discurso del II Thermidor*.

luntad. Cualquiera que sea la manera como una nación quiera, basta que quiera. Todas las formas son buenas y su voluntad es siempre ley suprema». La Nación está ahí desde siempre, es un *prius*, fuente perenne del poder, inconmensurable, inagotable, omnipotente. El poder es la potencia natural que emana perennemente de ese manantial último. Lo que pasa —a diferencia de lo que ha pretendido el absolutismo— es que no es apropiable. Esa potencia no es apropiable en estado puro. Nadie puede incorporárselo, apropiárselo. Lo único que cabe es transmitirlo a través de las potencias de una sustancia individual.

La segunda tentación y aberración, decíamos, ha consistido en disolver la realidad del poder en un sistema de relaciones. Es lo que acontece en lo que se puede llamar dirección «concurrencial» dentro de esta mentalidad. Ningún ejemplo mejor que el de Locke, iniciador de esta dirección y padre de buena parte de los esquemas y conceptos políticos que subyacen a la mentalidad contemporánea. En el capítulo XXI, párrafo 17 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, dice textualmente: «los poderes son relaciones, no agentes, y aquel agente que tiene o no tiene poder de obrar y no el poder mismo es quien es libre, pues la libertad o la falta de libertad no puede pertenecer sino al que tiene o no tiene poder de obrar». El poder no es la serie de medios o recursos (potencia) que se transmiten a otros para quedar incorporados en una sustancia —tal es la idea del «cuerpo político» en Hobbes—; por el contrario, es algo que no puede transmitirse porque constituye la naturaleza misma del hombre entendido como libertad. En consecuencia, cuando se constituye el cuerpo político no se crea por composición una sustancia nueva, cuyo poder sería la resultante de los poderes de las voluntades concurrentes, sino un sistema de relaciones de poder. El sistema funciona del modo siguiente: Cuando se han aunado las sustancias individuales con sus potencias no tenemos una sustancia nueva, sino una pluralidad unificada de sustancias, que para seguir funcionando como unidad

y constituir propiamente un cuerpo no tiene más remedio que moverse en el sentido adonde le empuje la mayor fuerza. Por definición, la mayor fuerza, suponiendo, como hace Locke, que la potencia de cada sustancia individual es igual en todas, está siempre del lado de la mayoría. Así, la mayoría, la mayor fuerza, va creando la serie de situaciones de poder en que el cuerpo político consiste. Por eso la clave de esta concepción es la idea del poder político como «trust». El poder es algo que no se transmite, sino que se «confía» a otro. Es siempre fiduciario, «entrusted», un depósito de confianza que se da y se retira (24).

He aquí, en quintaesencia, las dos graves aberraciones a que ha conducido esta mentalidad. Frente a ellas es menester afirmar que el poder humano no es ni una realidad sustantiva ni es tampoco un sistema de relaciones. ¿Qué tipo de realidad tiene el poder del hombre?

No nos duele volver a insistir sobre algunas nociones esenciales. El hombre topa en su vida con la realidad del poder y con el poder de la realidad. En el curso de esa experiencia de realidad va cobrando una idea del poder. A medida que el hombre usa la inteligencia va escindiendo y diferenciando las plurales dimensiones del poder y los distintos modos de ser pudientes las diferentes realidades. En el curso de ese esfuerzo elabora el hombre penosamente, a tanteos, una idea del poder del hombre sobre el hombre. A lo largo de la experiencia de los diferentes tipos de orden político que el hombre hace y deshace efectivamente en el curso del tiempo, adquiere un sentido de cómo se articulan entre sí los poderes de los hombres en convivencia. A ese sentido es a lo que en su acepción primaria y fundamental debemos llamar *idea del poder de lo social y del poder social.*

Pero la experiencia no para ahí. Como sabemos, al hombre le pertenece constitutivamente una idea de perfección, y a cada cuerpo social una o varias ideas sobre la perfección del orden

(24) *Gobierno Civil,* cap. 148.

interhumano. Por eso el hombre va haciendo también necesariamente la experiencia de lo que es *dar poder* a esas ideas de perfección. El hombre tomado individualmente ejecuta siempre sus acciones a partir de un proyecto. El proyecto es una imagen o una idea desde la cual me vierto sobre la realidad. Es, pues, una posibilidad de realización de mí mismo. Cuando acepto el proyecto, esa posibilidad es una posibilitación *de facto*. El esfuerzo que hago por realizarlo es, ante todo, fuerza, fuerza real y estrictamente psicofísica. Al proyectar, el hombre acepta una posibilidad. La aceptación es un acto real y físico, una decisión, voluntad, volición, y esa volición consiste en hacer mía esa posibilidad, en dar poder a la posibilidad. Lo mismo acontece cuando se toma al hombre socialmente. El hombre puede ejecutar socialmente sus acciones a partir de un proyecto. Este proyecto es la imagen o idea de la convivencia desde la cual se vierte socialmente sobre la realidad. El esfuerzo que hace por realizarlo es lo que podríamos llamar «fuerza social». La aceptación del proyecto es un acto real y físico, una volición, una decisión; esa volición consiste en *dar poder* a esa posibilidad social. El proyecto de convivencia es entonces realmente «poderoso», se apodera de los hombres que componen un cuerpo social. Importa que nos detengamos en esto que podemos llamar dialéctica de la realización de un proyecto de convivencia. Nos va a poner sobre la pista de lo que es realmente el poder.

Resulta trivial decir que el hombre es un ser constitutivamente proyectivo si no se añade en seguida lo más importante. a saber, que tiene que realizar los proyectos que hace. No es que el hombre haga y deshaga proyectos de convivencia, es que tiene que hacerlos, y, además, realizar alguno. El proyecto de convivencia es siempre una posibilidad socialmente aceptada. Entraña, pues, una resolución, con la cual se va socialmente desde las posibilidades a las realidades. Se proyecta desde una imagen o idea de la convivencia para verterse socialmente hacia la realidad. Cuando esa posibliidad ha sido socialmente acepta-

da, el proyecto es fuente de posibilitación, es posibilitación *de facto*. El proyecto de convivencia socialmente aceptado es una realización incoada. Todo proyecto es tentación, es decir, tienta a realizar. Tienta apoyándose en las tendencias naturales del hombre. Esas tendencias marcan el ámbito de lo que el hombre desea, el ámbito de lo deseable. Los proyectos de convivencia tientan al hombre apoyándose en lo que hemos llamado «tendencias sociales», el ámbito de lo que el hombre tomado socialmente desea. Se trata de una tentación real, física. Se pone entonces socialmente el proyecto de convivencia en la línea del intento y de la intención. El carácter positivo de este acto es el esfuerzo, es decir, fuerza social. La aceptación entraña, por tanto, una decisión, una volición, que consiste en dar poder social a esa posibilidad. Sin esa decisión no habría poder que dar. Es, pues, la decisión la que da poder a la posibilidad.

La realización de un proyecto de convivencia entraña siempre la decisión u opción real entre posibilidades. De ahí el grave yerro que se comete pensando que el orden político se realiza por la simple actualización de las potencias humanas con arreglo al esquema tradicional potencia-acto. Hay una decisión real en virtud de la cual los hombres de una sociedad concreta hacen socialmente suya una posibilidad o proyecto de convivencia. Y esa decisión entre posibilidades para aceptar una de ellas es lo que efectivamente, *de facto*, físicamente, confiere poder social a esa posibilidad. Ese poder es fuerza social resultante del esfuerzo y esa fuerza se apoya en las tendencias sociales de los hombres que componen una sociedad concreta.

Esa fuerza social *está en disponibilidad*. Es, ni más ni menos. que la fuerza con que los hombres de una sociedad concreta cuentan como posibilidad para perfeccionar el orden en que están. Esa fuerza social como posibilidad de perfección del orden es el *poder político*. Se trata de una fuerza real y efectiva, pero no es ninguna sustancia, carece de realidad sustantiva.

El poder emergente de la convivencia está en disponibilidad. pero esa disponibilidad no es disponibilidad de las potencias

de una pluralidad de sustancias, sino de posibilidades. Por eso no tiene realidad sustantiva. Esta es la cruz de la cuestión (25). El poder social no consiste en disponer de las potencias humanas, porque las potencias, como tales, no son apropiables. No se puede pensar que nadie se apropie de las potencias de los demás. Esto es absurdo. De lo que puedo apropiarme es de las posibilidades que ofrecen otros hombres. Yo puedo hacer de la vida de los demás una posibilidad mía. La apropiación recae sobre las posibilidades que me otorgan las vidas de los demás. Lo que está en disponibilidad son las posibilidades sociales. El poder social no es sino el sistema de las posibilidades emergentes de la convivencia. Esas posibilidades están disponibles. En la medida en que están disponibles acrecen el poder de cada uno de los que conviven. Por la convivencia el hombre puede más que lo que podría con sólo sus potencias y las posibilidades con que cuenta por sí. Por consiguiente, no es que la convivencia produzca poder en el sentido trivial de «la unión hace la fuerza». La cosa es más honda. La convivencia crea un ámbito de posibilidades sociales disponibles para que cada cual haga su vida contando con ellas. Por eso lo social no es simplemente la actualización de la potencia humana de la sociabilidad, sino la constitución efectiva de un ámbito de posibilidades que posibilitan la vida de cada uno de los que conviven. Con la misma potencia de la sociabilidad los hombres ejecutan socialmente acciones muy diversas, conviven de modos muy distintos.

El poder social es, pues, por lo pronto, *potenciación en el* sentido de posibilitación. Lo que queda potenciado, acrecido cuantitativa y cualitativamente, es la vida de cada uno. Es el sistema concreto de posibilidades sociales que recibo de los demás hombres con los que estoy en sociedad. Al potenciarme, me otorga mayor estabilidad, libera en mí las posibilida-

(25) La distinción entre «potencia» y «posibilidad» es acaso la más fundamental en que insiste temáticamente la filosofía de Zubiri. Su importancia para plantear rectamente el problema del poder político nunca se encarecerá bastante.

des superiores. Las posibilidades de los demás hacen que se liberen las mías. Por el poder social, el hombre, cada hombre, puede más de lo que podría por sí solo con sus solas potencias. Se ensancha el ámbito de sus posibilidades. Ahora bien, ese sistema de posibilidades no es más que eso, un sistema de posibilidades. El poder social no tiene realidad sustancial alguna. Es real, pero su realidad no es sustantiva. No es una sustancia. No es otra cosa sino el sistema de posibilidades que me vienen de los demás y que puedo apropiarme positiva o negativamente. Hay realidades perfectamente reales que no son sustanciales, por ejemplo, las propiedades sistemáticas de una combinación o de un sistema. Son reales y, sin embargo, carecen de sustantividad. El poder social es real, pero no es una *res* sustantiva. La única *res* sustantiva es el hombre, los hombres de donde el poder emerge. Es realidad, pero no es *res.*

Como vemos, pues, el poder social es emergente; emerge de la convivencia. En este punto conviene eludir otra grave tentación tradicional: el intento de dar razón del poder como realidad emergente valiéndose del esquema de la causalidad. Es la vieja idea de que el poder es «causa» de la sociedad. Viene rodando desde Aristóteles y fue esquema usual entre los medievales. Más cerca de nosotros, ya dentro de los supuestos del mundo moderno, el esquema de la causalidad está en la médula del concepto capital del poder político como «soberanía». En la famosa definición de la soberanía como *puissance absolue et perpetuelle* de Juan Bodino aparece el esquema en la raíz misma del concepto; el poder soberano es la causa formal del Estado; los hombres, la materia. Constituye la esencia misma del Estado, la forma que convierte la materia —los hombres, las cosas comunes— en realidad actual. Es la forma sustancial en el sentido de Aristóteles. El poder forma la materia que es pura potencia. Cuando desaparece, vuelve a ser materia sin forma, amorfa, anarquía (26).

(26) J. Bodino: *Les six livres de la Réplique*, IV, I, 504-5 y 508.

Podrían multiplicarse las citas antiguas y modernas hasta el infinito, porque se trata del esquema usual en todo el pensamiento político absolutista. Dice, por ejemplo, Loyseau en su *Traitéz des Seigneuries* (27) que la soberanía es «la forme que donne lestre a l'Etat». En este párrafo de otro teórico del absolutismo, Turquet-Mayerme (28), el esquema aristotélico de la forma sustancial va unido a otro curioso andamiaje religioso de signo también sustantivador; la soberanía es «la forme substantielle et l'âme de tout Estat. Laquelle est toujours instillée par l'Eternal par la multitude du peuple, avec la volonté de s'associer et joindre en corps politique» (29).

Todo esto no es un azar. El esquema de la causalidad está incorporado en la mentalidad europea tan entrañadamente que se ha perdido conciencia de que se trata precisamente de eso. de un simple esquema mental, erigiéndose en categoría de la inteligencia. Y es menester insistir en la diferencia esencial que media entre las categorías y los esquemas conceptuales (30). La inteligencia, por propia condición, tiene categorías invariables. que se dan necesariamente en todas las mentalidades y no son producto de un cierto sentido de la realidad. Por ejemplo, el «que», el «por qué». Pero la idea del «por qué» no es lo mismo que la idea de «causa». La idea de «causa» es un esquema concreto del «por qué», un esquema conceptual, una modulación, el esquema del «por qué» propio de una mentalidad, por ejemplo, de la ciencia actual. El hombre primitivo tiene la idea del «por qué», pero no tiene la idea de causa. No por eso deja de ser hombre ni carece de inteligencia. Los esquemas van variando a lo largo de la historia. El error de Kant

(27) Pág. 8.

(28) *La Monarchie Aristo-Democratique*, 1611, pág. 38.

(29) Citado por Albertini: *Das poltische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, 1951, pág. 93.

(30) También esta capital distinción se debe a Zubiri.

en su estética trascendental consistió en articular la inteligencia con las formas puras de la sensibilidad, erigiendo en categorías *a priori* lo que eran puros esquemas conceptuales. El error de Marx, por ejemplo, y, naturalmente, de todo el historicismo, es de signo opuesto. Estriba en la historización radical de la inteligencia. Mientras las categorías de la inteligencia son invariables, los esquemas conceptuales se van modulando en el seno de cada mentalidad. Y esto es lo que ocurre con la idea de causa y el esquema de la causalidad. Se erige en categoría lo que es simple esquema. Se pretende entonces dar razón desde él de todas las realidades y del todo de la realidad. Una cosa es que todas las realidades estén efectivamente en conexión unas con otras, sean dependientes entre sí, interdependientes, y otra que la conexión sea necesariamente causal, que unas estén causadas por otras. Esto no es admisible. La dependencia es real, física, no puramente predicativa, pero no es siempre causal, puede ser de tipo distinto. La conexión puede ser «estructural», no de causa, sino de «estructura». Por ejemplo, las piezas de un reloj no están referidas una a otra como causa y efecto, sino simplemente conectadas en una estructura. Están en respectividad, pero de orden estructural, no causal.

Esto es lo que acontece con el poder social. El poder ni es causa de la sociedad ni es efecto suyo. Emerge de la convivencia, pero esa emergencia no es causalidad. Por una razón profunda: porque el poder social es poder humano y el carácter de sujeto que el hombre tiene respecto de sus acciones no se puede homologar con el carácter de sujeto que tiene una sustancia respecto de su acto. El hombre no ejecuta actos desde unas potencias, sino que ejecuta acciones a partir de determinadas posibilidades. No tiene simples potencias, sino posibilidades operativas primarias que emergen de la estructura misma de la sustantividad. Por eso, la emergencia no es causalidad.

El poder no es causa ni es efecto, emerge de la convivencia y es principio de estructuración de un sistema de posibilidades

sociales. No es causa, sino principio de estructuración. El esquema de la causalidad deja en pie, intacto, el problema de la estructura. Además, tampoco es cierto que la estructura se produzca necesariamente por un sistema de causas. Ni siquiera en la Física (31). El problema de la estructura de la convivencia y de la estructura del orden político no se resuelven con el esquema de la causalidad. Las leyes estructurales son distintas de las leyes causales. El poder social, repetimos, no es causa ni es efecto; es principio de estructuración de la convivencia. Toda sociedad concreta posee una estructura y la unidad de esa estructura no es una unidad de causación, sino una unidad de determinación. El poder es principio de determinación de un sistema de posibilidades sociales.

Demos un nuevo paso adelante. El poder social es emergente y principio de estructuración. Pero es algo más y muy importante: está en disponibilidad. Es, por esencia, *disponible.*

El poder social —el sistema de posibilidades sociales de una sociedad concreta— es siempre limitado, finito, circunscrito. Cada sociedad, cada tipo de convivencia, ofrece un sistema concreto de posibilidades sociales distinto de otros. Entre las posibilidades que cada tipo de convivencia otorga está la de su propia perfección, la posibilidad de un orden político. El poder social está disponible para la perfección de la convivencia, es decir, para la realización efectiva de un orden político. En toda sociedad concreta hay siempre, decíamos, una idea de la perfección del hombre y una o varias ideas de perfección del orden interhumano. El poder social está en disponibilidad para ser aplicado a la realización de uno u otro de esos proyectos de convivencia. Esa cualidad del poder que le hace «manejable», susceptible de ser aplicado a fines concretos, a la realización de proyectos de convivencia, es lo que en sentido estricto podemos llamar «propiedad organizable». El poder social es «organi-

(31) Basta recordar el ejemplo del campo electro-magnético.

zable», es susceptible de «organización». Importa mucho esclarecer en qué consiste esa propiedad.

La inscripción del problema del poder en el marco de la razón razonante ha conducido a varias graves aberraciones cuyo sentido nos es ya familiar: por una parte, la tentación de considerar el poder como una *res* sustantiva susceptible de ser manejada por un *logos* público también sustantivo; por otra, la tentación de convertirlo en un puro sistema de relaciones manejable por un *logos* público que no es sino la resultante de la actualización de ese sistema de relaciones. Ha sido la doble pendiente por donde se han deslizado el pensamiento y la práctica política del Estado moderno.

La reducción del hombre a *logos*, entendido como la potencia de una realidad, sobre todo a partir del mundo moderno, y la tendencia a la sustantivación de todas las realidades, han llevado a sentir y concebir el poder político como el poder de una «razón pública». En efecto, el gran problema teórico y práctico del mundo político moderno estriba en construir una razón pública capaz de «manejar» el poder social. Es el gran problema que se oculta bajo la famosa rúbrica de la «razón de Estado». La razón de Estado es precisamente eso, *razón*, *logos*. Y como tal razón, tiene una estructura idéntica, o mejor, paralela a la estructura de la razón humana. De la misma manera que el hombre es una sustancia que se expande en facultades o potencias diversas, entender, querer, etc., y que la función eminente de la razón consiste en formar juicios, la razón pública es concebida como una especie de *vis* colectiva capaz de plasmarse por sus principios.

Esta idea de la razón pública, entendida siempre desde la idea de sustancia, es común a todo el pensamiento político moderno. Lo que varía es el esquema con el que se pretende explicar la manera como la razón pública se constituye. El absolutismo, una vez producida esa razón pública por el acuerdo de las razones y las voluntades privadas, la «incorpora» en hombres concretos que *manejan* el poder como una *res* sustantiva.

La mentalidad concurrencial (32) opera con un esquema más complejo. La razón no es un *logos* sustancial, pero ese *logos* se actualiza constantemente por el concurso de las razones y las voluntades privadas. En la mentalidad de la comunión la razón pública es un *prius*, una especie de ingente realidad sustantiva en la que quedan «absorbidas» las razones y las voluntades de los individuos. A ese *logos* público se le llama unas veces «voluntad general»; otras, «historia»; otras, «tradición»; otras, «espíritu objetivo» (Hegel); otras, «espíritu del pueblo» (Románticos); otras, «idea de Nación». En el primer caso —el absolutismo— la razón pública se constituye por «sumisión» de las razones privadas; en el segundo, por la «concurrencia» de esas razones; en el último, por una misteriosa «comunión» de las razones y voluntades individuales. Pero en los tres campea la misma idea de que la disponibilidad del poder consiste en el manejo del poder por una razón. Naturalmente, varía el modo y son distintos los términos del manejo en los tres tipos de mentalidad. En la primera, la razón pública no está sujeta a condición en el manejo del poder social, es «absoluta». En la segunda, la razón pública maneja el poder como un depósito de confianza; es constitutivamente limitada, «constitucional». En la tercera, la razón pública es, en sí misma, absoluta, y en sus manifestaciones también, cuando se revela de manera infalible.

Es curioso que no se haya caído en cuenta de este singular y luminoso paralelismo: el famoso principio de la división de poderes es ni más ni menos que el intento de articulación de una razón pública en forma idéntica a la razón humana indi-

(32) El término concurrencial responde a la diferenciación que he establecido en trabajos anteriores entre tres tipos de mentalidad política fundados en tres modos principales de concebir el orden: orden por sumisión, orden por concurrencia, orden por comunión. Históricamente, el Estado absoluto se caracteriza por el predominio del primero, el Estado liberal por el predominio del segundo y el Estado nacional (más propiamente el Nacionalismo como idea política) por el predominio del tercero.

vidual tal como la entiende la mentalidad de la concurrencia. En la idea del orden político por concurrencia, esa razón pública tiene que manejar el poder como un depósito de confianza. ¿Cómo articular una razón pública que sea efectivamente razón y constitutivamente limitada? Fue el gran problema del constitucionalismo. La solución clásica del problema fue el llamado principio de la división del poder o división de poderes. Y la solución consistió en discernir en la razón pública las mismas potencias o facultades (poderes) que «componen» el *logos* del hombre, la facultad de juzgar, la facultad de querer y la facultad de ejecutar lo que se quiere. Con la siguiente peculiaridad: la función primaria y eminente de la razón pública va a consistir también en formar juicios de recta razón, esto es, en legislar. No es preciso retorcer el sentido de las fuentes para probar el paralelismo. Esta idea del *logos* está en marcha desde Aristóteles. Por eso se puede lícitamente invocar a Aristóteles como antecedente clásico del principio de la división de poderes. Pero donde se manifiesta en plenitud la fuerza de este paralelismo es en los grandes creadores del principio, en Locke, en Mostesquieu, en Kant. En Locke, la correspondencia es perfecta. La razón pública es complementaria de las razones privadas. El poder de esa razón —el poder público— complementario de los poderes de las razones privadas tomadas en sí mismas, es decir, en estado de naturaleza. ¿En qué consiste ese poder? Es sencillamente la resultante, por composición, de las tres potencias o facultades de una razón. Por lo pronto, la razón tiene la capacidad o potencia de desplegarse por sus propios principios. La razón pública tiene la facultad de desplegarse por su principio, a saber, el criterio común sobre lo bueno y lo malo. Y de la misma manera que la razón individual empieza por establecer unos principios para desplegarse desde ellos, la razón pública empieza por sentar unos principios, «legisla». Una vez que los ha establecido, la razón se despliega a sí misma «juzgando» conforme a esos principios y «ejecutando» sus propias sentencias. Los «poderes» que componen el poder político son las tres

potencias o facultades propias de una razón: la facultad de legislar, la de juzgar y la de ejecutar. Y aún se podría apurar más, sin violencia, el paralelismo entre la razón pública y el *logos* humano. De la misma manera que en la idea clásica y tradicional del hombre el imperio de las facultades superiores sobre las inferiores (el famoso esquema aristotélico del imperio político y despótico sobre las potencias inferiores del alma) realiza la libertad, el imperio de la potencia superior de la razón pública —el poder legislativo— aparece como la garantía de la libertad política.

Pero no nos interesa tanto seguir la pista a un paralelismo evidente e iluminador, como poner de manifiesto la unidad profunda de esta idea del poder político como el poder de una razón a lo largo de los diferentes estadios de la mentalidad dominada por la razón razonante.

La tendencia a sentir y concebir el poder como una *res* manejable por un *logos* sustantivado, ha conducido a la configuración teórica y práctica de un tipo de poder político inédito en la historia hasta el advenimiento del mundo moderno: la soberanía. Es usual diferenciar el poder político que inaugura el Estado moderno frente a otros tipos de poder anteriores —por ejemplo, los que se dan en el mundo medieval— diciendo que el nuevo poder es un poder altamente concentrado, más intenso. continuo y capaz de asegurar el monopolio del poder frente a otros poderes concurrentes (33). Esto es cierto, pero no es suficiente. Lo esencial es que en ese proceso de concentración e intensificación llega un punto en que el poder cambia cualitativamente de sentido, mejor dicho, cambia de naturaleza. Esto ocurre cuando en el seno de la mentalidad europea moderna se empieza a sentir y concebir el poder como algo totalmente ajeno a la mentalidad medieval, a saber, como una realidad «irresistible». Merece la pena que nos detengamos un momento en este hecho decisivo y tremendo.

(33) Como ejemplo eminente, Heller: *Teoría del Estado.*

Los supuestos reales que han hecho posible este tipo de poder son muy complejos. Por lo pronto, la concentración e intensificación del poder apoyada en los nuevos instrumentos técnicos, militares y económicos, es decir, la misma marcha de la realidad política europea desde la segunda mitad del siglo XIII. Esta concentración e intensificación del poder se refleja en la teoría política del tiempo en el uso cada vez más frecuente de fórmulas políticas y jurídicas que dejan entrever la creciente autonomía del poder político. Por ejemplo, las famosas fórmulas «El Príncipe no reconoce en la tierra ningún superior», o esta otra no menos significativa: «El Príncipe es Emperador en su reino». Pero ninguna de estas fórmulas simboliza el fenómeno moderno de la soberanía. La soberanía es un tipo de poder cualitativamente distinto. Un poder soberano no es un poder que lo puede todo. Tampoco es simplemente un poder absoluto, suelto de las demás realidades pudientes, o un poder que no reconoce otro superior. No basta para definirlo decir que es un poder extraordiariamente concentrado, intenso, continuo y con medios para ser obedecido. Tampoco se trata de un poder prepotente frente a otros poderes concurrentes. El poder político ha empezado en Europa a ser soberano cuando ha comenzado a ser tenido y aceptado como «irresistible». Esto es lo que a mi juicio hay de específico y radicalmente nuevo en la realidad y en el concepto de la soberanía.

Dentro del mundo medieval ningún poder es admitido como irresistible si no es el de Dios. La relación medieval entre el mando y la obediencia es de tal naturaleza que por su propia esencia el que manda carece de poder irresistible. No es sólo que le falten los medios técnicos para hacer imposible la resistencia; es, que, por definición, todo poder es resistible. La irresistibilidad sólo conviene a Dios. He ahí por qué la aceptación de esta nota como atributo de un poder humano entraña un verdadero cambio en la naturaleza misma del poder. No hago este aserto gratuitamente. Está autorizado y confirmado por el estudio de las fuentes, y esto explica el cuidado con que la ma-

yoría de los teóricos del Estado absoluto eluden el problema de la resistencia, uno de los grandes temas de la especulación política medieval. Cuando no pueden eludirlo, lo rozan con infinitas cautelas y como de pasada, como cosa convenida y natural que ha perdido carácter disputable. Y, sin embargo, es el nervio del concepto. Se trata, evidentemente, de no exponer a la discusión un tema tan vidrioso. Bodino, por ejemplo, fundador del concepto y máximo exponente del tiempo, habla con palabras muy medidas. La irresistibilidad no admite excepción. Aunque el poder sea ejercido tiránicamente, ni el individuo ni los estamentos tienen derecho a resistir. Sólo admite el caso extremo de la usurpación. Esta tesis vale para toda la publicística del siglo XVII. Como decía antes, los escritores políticos que pueden soslayar la cuestión, la evitan. La resistencia al poder no es un derecho, sino rebelión y sedición. Los intentos de oponerse a un abuso del poder son tenidos por ilusión o por pretexto para la revuelta. La negación del derecho de resistencia equivale al mantenimiento de la paz y del orden. Esta unanimidad de la teoría política traduce un estado de conciencia que admite la irresistibilidad como algo fuera de discusión. Ninguno se molesta en argumentar o en aceptar discusiones jurídicas. La distinción tradicional entre el rey y el tirano ha perdido toda actualidad. No cabe ni la crítica del poder «car c'est une espece de sacrilege d'enquerir par conseil pourquoy le Prince a voulu una chose plustot quel'autre, veu que nous sommes nés subjects et pour obeir sans considerer un petit leger interest pour luicter avec effrontement contre una puissance instituée de Dieu pour etre absolue» (*Discours des Princes et estats de la Chrestienté...*). Y ahora voy a recordar otro pasaje en el que claramente se ve la conexión decisiva entre soberanía e irresistibilidad. Es de Le Bret : *De la Souveraineté*, pág. 512 : «car il faut tenir pour maxime que bien que le Prince Souverain outrepasse la juste mesure de sa puissance, qu'il n'est pas permis pour cela, de luy resister». No es un azar que en el momento en que culmina la experiencia política real en cuyo curso se constituye la sobera-

nía, el máximo teórico político del siglo XVII recurra para simbolizar míticamente el nuevo poder a la imagen bíblica del Leviathan. El Leviathan es precisamente eso: un poder irresistible, como el de Dios. Resiste a los soberbios. La razón pública resiste a las razones privadas ensoberbecidas: «Rex est omnium filiorum superbiae». Es el rey de los hijos de la soberbia.

En esto estriba la novedad de la soberanía. Se confiere al poder político resueltamente una nota privativa de Dios, la irresistibilidad. Y es curioso observar que esta nota ha prevalecido a lo largo de los sucesivos tipos de orden que va constituyendo la experiencia política del mundo moderno, aunque en función de la mentalidad y de la idea del orden político hayan ido cambiando los titulares del poder: el Príncipe, el Estado, el Pueblo, la Nación.

La observación autoriza tal vez a formular lo que yo me permitiría llamar «la ley de bronce del poder», fundada en la estructura misma de la intuición radical que la inteligencia humana tiene de la realidad como poder. Sabemos que esa intuición empieza siendo una idea en bloque o de conjunto, y, luego, penosamente, por el uso de la inteligencia, a tanteos, el hombre va desglosando las diferentes dimensiones del poder y adquiriendo un sentido de cómo se articulan entre sí las diferentes realidades pudientes. A tanteos, como decía S. Pablo, va también adquiriendo un sentido de la realidad última. La historia humana es una afanosa búsqueda de realidad. En esa búsqueda topa con la realidad, con el poder de la realidad y con poderes que son *de facto* irresistibles. En toda mentalidad el hombre cuenta con esos poderes irresistibles, y ordinariamente atribuye la irresistibilidad a la realidad última y la acepta como tal. En la mentalidad cristiana sólo es irresistible el poder de Dios, porque aun suponiendo que un poder humano pueda coaccionarme, siempre puedo rebelarme y no aceptarlo internamente. El mundo moderno ha ido desarticulando este juego tradicional entre el poder irresistible de la realidad última y el poder del hombre, por esencia resistible. La idea de la soberanía repre-

senta el punto decisivo en que cambian los términos del juego tradicional y empieza el hombre a atribuir un poder irresistible al poder humano, en la misma medida que se va desvaneciendo la idea del poder de la realidad última. En la intuición primaria del poder de la realidad hay siempre la idea de que la sintaxis de las diferentes realidades y el orden interhumano penden de un poder irresistible, el que es privativo de la realidad última. Y esta sería la ley de bronce del poder: el orden interhumano está en precario mientras no existe una instancia de poder irresistible. En la medida en que la nota de la irresistibilidad va borrándose de la realidad última, va siendo asumida inexorablemente por una instancia humana. Traducida a términos más generales, la ley de bronce del poder autorizaría a formular una ley estructural válida para cualquier mentalidad: la secularización de la realidad última comporta siempre la sacralización de otra realidad. En eso estriba la función de la soberanía dentro de la mentalidad europea: soberanía equivale a una razón pública dotada de poder irresistible. Y nos importa mucho subrayar que la configuración teórica y práctica de este tipo de poder político estaba incoada en la idea del poder como una *res* manejable por un *logos* sustantivo.

Esta es la cuestión. Ni el carácter organizable del poder consiste en que sea manejable como una res, *ni la razón pública es propiamente razón, ni tiene sustantividad por cualquier lado que se le tome.*

La propiedad organizable del poder se funda no en su carácter de *res*, sino en el carácter de habitud o *héxis* que tiene la convivencia.

En un trabajo mío publicado hace algunos años sobre «la relación social» definía el fenómeno social como un modo específico de afección del hombre por el hombre. Decía textualmente: «Un hombre queda afectado bajo especie de "nosotros" (es decir, socialmente), cuando, como efecto de la afección, sus potencias quedan dispuestas de una manera constante y continua, con el modo de constancia y continuidad al que los griegos

llamaron *héxis,* los latinos *habitus,* y nosotros *habitud.* Las habitudes son a manera de un precipitado natural que dejan en el hombre sus propias acciones, el uso de sus potencias». Es menester insistir enérgicamente sobre este concepto de habitud. La realidad social, la sociabilidad, lo social, no es una sustancia, sino una habitud. El trato con los demás hombres —la convivencia— afecta real y físicamente al hombre, decantando en él una habitud, no simplemente un hábito operativo, una manera de conducirse o de comportarse, sino una habitud que podemos llamar constitutiva. Y por ser una habitud, no es una unión o unificación, sino unidad previa. Y por no ser unión, no puede ser primariamente ni obra de la razón ni obra de la voluntad. Como habitud, es decir, como modulación real y física del hombre, como modo, como realidad modal, y no como *res* o realidad sustancial es susceptible de organización. Organizable quiere decir disponible para un proyecto, manejable para ese proyecto. En este estrato segundo, no en el primario y radical, es donde puede hablarse de fines y de razones. Si puede haber una razón de Estado es porque puede haber un estado de razón. En el ingente proceso de constitución de realidad en que la vida humana consiste, el hombre puede ir especificando los diferentes órdenes de realidad, confiriendo a cada uno una razón, poniéndolos en estado de razón. Pero el estado de razón no es sino un modo históricamente concreto de usar de la inteligencia. De manera análoga, la razón de Estado es un modo históricamente concreto de modular la convivencia. Previo al establecimiento de un nexo por razón hay un estadio primario, estadio de inteligencia, una unidad perfectamente natural. Y por eso es organizable. Y por eso es organizable el poder que emerge de la convivencia. Puede ser efectivamente aplicado a la realización de proyectos. Está en disponibilidad para la realización de proyectos. Pero hay que borrar de la mente todo lo que sea pensar en el poder social como una especie de misteriosa y sutil sustancia flotante sobre un cuerpo social. No hay tal sustancia. Las posibilidades que emergen de la convivencia como habitud son *poder*,

no porque tengan carácter sustancial, sino porque *se apoderan* del hombre. Este es el cuarto aspecto del poder social.

El poder no sólo es potenciación como posibilitación, no sólo es emergente, no sólo es real, sino también efectivo, fuerza efectiva que fuerza a ser de un modo o de otro. El poder social es un sistema de posibilidades que fuerza efectivamente a ser de maneras determinadas. ¿En qué consiste esa fuerza del poder? No se trata de una fuerza física. No es una fuerza que arrastre físicamente, porque aunque lo fuese siempre podría el hombre optar internamente contra ella, aunque el poder social le aniquilase. Ahora bien, lo que sí hace la fuerza del poder es forzarme a contar con ella, para aceptarla o para rechazarla. En ese sentido, es fuerza que fuerza, aunque no tenga carácter físico. La única vía recta para captar la esencia del poder social es la que ofrece el concepto zubiriano de posibilidad. Las posibilidades se constituyen siempre con vistas a algo, y lo propio de una posibilidad es la realidad ofrecida en oblación. Ahora bien, para que la posibilidad actúe hace falta que yo me la apropie, la acepte, la haga mía. Mi decisión, mi aceptación, añade algo nuevo a esa posibilidad, la convierte en *poder*, la otorga efectividad en el orbe de mis acciones. La fuerza con que una posibilidad mueve al hombre es en sentido estricto «poder», que no es fuerza física, ni es tampoco mera posibilidad. Las fuerzas físicas o existen o no existen en la realidad. Las posibilidades están ahí ofrecidas sólo para el hombre. Cuando éste las acepta, las confiere poder. Fuerza tienen las cosas; poder, sólo el hombre, porque poder es lo que el hombre acepta y hace suyo. Sólo hay poder cuando hay una posibilidad decidida. El carácter objetivo de un acto de voluntad es conferir poder a algo; aquello que yo quiero se apodera efectivamente de mí. Las cosas, las realidades, las ideas, adquieren poder cuando el hombre se lo confiere; entonces se apoderan del hombre. El poder entraña *apoderamiento*.

Para comprender rectamente en qué consiste el poder, es

preciso insistir en la articulación sutil de las tres dimensiones: fuerza, posibilidad y poder. En un trabajo reciente trata Guardini (34) de diferenciar los términos «energía» y «poder». Las cosas naturales, dice, tienen energía, no tienen poder. La energía se torna en poder cuando es conocida por una conciencia, cuando dispone de ella alguien que tiene capacidad de decisión y es enderezada a determinados fines. Todo esto, no es que sea falso, lo que ocurre es que llega tarde. La distinción llega tarde porque reside en un estrato anterior y más hondo. El poder se constituye cuando el hombre acepta una posibilidad. No es que haya energías naturales y que luego entren en la órbita de la conciencia y de la decisión humana. La disponibilidad está en el carácter de posibilidad que las realidades tienen para el hombre. En cuanto la acepta, la otorga poder. Eso es propiamente el poder. Lo de la conciencia y la voluntad que fija fines, etcétera, viene luego, está fundado en el estrato previo que es la aceptación de la posibilidad.

El poder social se constituye cuando el hombre acepta las posibilidades sociales, es decir, las posibilidades que le vienen de los demás. Naturalmente, como vienen de otros hombres, soy también poder para ellos. De ahí que cuando yo acepto esas posibilidades se introducen en mi vida en forma de poder. Los demás hombres quedan inscritos en mi propia realidad en forma de poderes. Los demás están como poderes incoados dentro de mi vida. Puedo aceptarlos o no, pero para mí son una especie de volición incoada. Por eso el poder social es efectivamente poderoso, dominante, y ejerce presión sobre el hombre. El hombre puede aceptarlo o rechazarlo, pero no tiene más remedio que tomar posición ante ese poder. He ahí en qué consiste propiamente el poder social como *apoderamiento*.

Si unimos ahora las diferentes notas que definen el poder social, llegamos a una conclusión de suma importancia: el poder es fuerza organizable para la perfección del orden interhuma-

(34) V. Guardini: *Die Macht.*

no. Desembocamos así en el grave y complejo problema de la realización del orden político y de la función del poder social en esta realización.

Como sabemos, los hombres de una sociedad concreta pueden ejecutar socialmente sus acciones con el intento de realizar una determinada idea de perfección del orden interhumano. Sabemos también que la realización de un proyecto de convivencia entraña siempre una opción entre posibilidades, una decisión. Al aceptar una, el cuerpo social confiere físicamente poder social a esa posibilidad. El poder que el cuerpo social da a la idea de perfección del orden dominante en cada momento y situación, es decir, a la idea dominante del orden político, es lo que en sentido primario y fundamental debemos llamar *poder político*. Es el poder que propiamente va realizando y configurando *de facto* los diferentes modos reales de «estar en orden» como perfección de la convivencia. Y de la misma manera que el esfuerzo del hombre individualmente considerado va decantando y estabilizando en él en forma de habitud un sentido de la realidad, el precipitado de un modo de ver y de valorar las cosas; de la misma manera que la convivencia va decantando en el hombre una habitud social, un hábito de reciprocar; así también la dialéctica de la realización del orden va precipitando en el hombre algo real y físicamente suyo, un determinado modo de estar en orden con los demás hombres, una habitud de orden, un «hábito político» propiamente dicho. Se trata de una modulación real del hombre. Por eso el estar en orden como habitud no envuelve simplemente determinados modos de comportamiento. Es una habitud entitativa, una modulación real de lo que llamábamos reciprocidad, la conformación de mi propia realidad en un modo habitual de reciprocar. Por tanto, una modulación real y física, un efectivo estar en orden.

Resulta inexcusable insistir sobre el carácter real y efectivo de ese estar en orden. Quiere decir que esa habitud de orden no es puramente vivencial. El orden interhumano no consiste ni se constituye, no se realiza ni se *perfecciona* por una integra-

ción vivencial. El orden político no es un orden de espíritu, un orden «espiritual», no es un proceso de permanente renovación de vivencias (35). El orden es una realidad física, un físico estar dispuesto en orden. No es el producto de una vivencia intencional y sus variaciones. Lo esencial en la vivencia no es la vivencia de la realidad, sino la realidad de la vivencia. Las vivencias decantan una habitud entitativa de orden, una *héxis* que tiene su estructura real.

El orden político se realiza dando efectivamente poder a una idea de perfección. Ahora bien, ¿quién da ese poder?

Hay una respuesta que parece obvia: quien da poder es la sociedad. Pero a esta respuesta, que parece evidente, se opone un grave reparo: para que la sociedad pueda dar o no dar poder a un proyecto de convivencia es menester que sea capaz de ejecutar acciones. ¿En qué medida una sociedad es capaz de ejecutar acciones? En rigor, la sociedad no puede dar poder por la sencilla razón de que no puede ejecutar acciones. Pensar en la Sociedad, con mayúscula, es decir, en la especie humana como un ente único, la humanidad, es cometer un ingente platonismo. Las sociedades son siempre concretas, compuestas por hombres determinados y concretos. La humanidad es una abstracción. Ni ejecuta acciones ni puede ejecutarlas. Pero tampoco las sociedades concretas ejecutan acciones. El sujeto inmediato de las acciones sociales y políticas es el hombre, el hombre individual. Tampoco lo es el pueblo, ni la nación. Fue el gran error de Hegel. Para Hegel, el sujeto de la historia es el «espíritu objetivo», pero tomado en plural, «los pueblos», el «espíritu de los pueblos». Los románticos y positivistas han malbaratado luego esta idea trivializándola en su famosa expresión «almas de los pueblos». Los pueblos, según Hegel, tendrían vida propia, «espíritu», la culminación de todo el psiquismo del individuo, algo que los individuos adquieren en virtud de una estructura interna, cuyo análisis es precisamente el objeto de la

(35) Como pretende la famosa teoría de la integración de Smend.

fenomenología de Hegel. Los pueblos tienen espíritu, y es tan objetivo que el hombre se encuentra con él, topa con él. Ese espíritu se encuentra en todos los hombres. Y es espíritu, y como tal, producto de una razón, de un *logos*, Vernunft, una razón universal que en un primer momento ha gestado las razones de los individuos, su conciencia individual, pero que hace que reviertan estos individuos a la razón universal mediante un estado intermedio. Es el estadio del espíritu objetivo. Objetivando a los individuos dentro de la figura de un espíritu objetivo es como el espíritu objetivo hace que los individuos reviertan al espíritu universal y absoluto, a la idea misma de la divinidad. El individuo no desempeña función ninguna dentro del espíritu objetivo. Es un recuerdo. Para Hegel, la historia va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo, va dando de lado lo que en ellos hay de pura naturalidad y absorbe de ellos su recuerdo. En lo fundamental —salvando, claro es, lo que se ha dado en llamar tradicionalmente inversión de la dialéctica hegeliana— el esquema de Marx es idéntico al de Hegel. La sociedad en su movimiento dialéctico va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo, los va «liberando» —dice Marx—, va dejando a un lado lo que en ellos hay de puramente individual, absorbiéndolos en la absoluta socialidad.

El error de Marx es el mismo de Hegel. Tomar el espíritu objetivo —la historia y la sociedad— como una *res* sustantiva. Y esto es absolutamente inaceptable. El espíritu objetivo ni tiene sustantividad, ni es espíritu o razón. Razón sólo la tienen los individuos. La historia no tiene inteligencia ni razón, ni la sociedad tiene razón, ni la tienen los pueblos, ni la tienen las naciones. En rigor, no se puede hablar ni de razón histórica, ni de razón de Estado, ni de espíritu de los pueblos, ni de almas de las naciones.

Tampoco las sociedades o los pueblos tienen voluntad. Son sustantivaciones inadmisibles. Inteligencia y voluntad sólo la tienen los individuos. Los actos de razón y de voluntad no están constituidos más que por los individuos racionales y volentes que

están incursos en el espíritu objetivo. Por tanto, las sociedades no hacen nada porque no ejecutan acciones. Las acciones las ejecuta cada uno de los individuos. Lo que pasa es que las ejecuta «socialmente», es decir, afectado físicamente por los demás en forma de habitud, modalizado por esa habitud.

Sin esta idea de habitud se cae irremediablemente en la sustantivación o en el esquema de las relaciones. Sería muy fructífera en este punto una discusión a fondo con la famosa teoría de la institución de Hauriou, que se propone temáticamente salvar ambos escollos, que en Hauriou aparecen envueltos en la polémica del tiempo entre el objetivismo y el subjetivismo. Creo sinceramente que pese a la agudeza y la gran belleza de esta primorosa construcción del gran jurista francés, tan traída y llevada, tan a la moda en algunos sectores del pensamiento político contemporáneo, está apoyada sobre el subsuelo de ideas difícilmente sostenibles. Su idea del poder resulta también tarada por el lastre de estas ideas de fondo. El esquema de Hauriou es bien conocido: la institución es una idea de obra que se realiza en un medio social por dos vías simultáneas. En primer lugar, por el poder. El poder es voluntad puesta al servicio de la realización de la idea. En segundo lugar, por la comunión que se crea entre los miembros del grupo social interesados en la idea. El factor esencial es, naturalmente, el poder, el cual, dice Hauriou, puede «interiorizarse», introducirse dentro del marco de la idea y asumir su realización. Este esquema tan transparente y sugestivo empieza a tambalearse en cuanto se obliga a Hauriou a que dé razón de cada una de las piezas del esquema. Por lo pronto, la «idea de obra o empresa». No tiene nada que ver con lo que hemos llamado idea del orden político y proyecto de convivencia. Para Hauriou, la idea, las ideas, son realidades objetivas que están incorporadas en las cosas. Un buen día, el hombre, en un momento de inspiración, las descubre, y entonces la idea empieza a funcionar dentro del hombre, empieza a realizarse a través del hombre. Se realiza «propagándose». Se propaga alojándose en las memorias de los hom-

bres como en un almacén de ideas. Es el estrato subconsciente. Mientras está alojada ahí, la idea está viviendo objetivamente y está obsesivamente presente en el hombre de manera continua. En esta vida objetiva, como obsesión —«hantise— subconsciente, estriba la continuidad de la institución. Es el elemento constante que asegura la continuidad. Esa idea puede pasar también a un estado subjetivo, manifestarse en una voluntad consciente. Esto ocurre de vez en cuando, discontinuamente. Para dar razón de la continuidad, Hauriou, que quiere evitar a toda costa el peligro de sustantivación de la conciencia colectiva en que incurre Durkheim, cae sin darse cuenta en otra ingente sustantivación: la sustantivación de la conciencia, de la subconsciencia y de la memoria individual. Sustantivaciones harto graves, porque ni la memoria es un almacén de ideas, ni la conciencia o subconsciencia tienen realidad sustantiva. La conciencia del hombre no es, como más tarde pretenderá también la fenomenología, una especie de espejo que va reflejando la realidad. La conciencia no es cosa ninguna, es simplemente el carácter que tienen algunos actos humanos. No hay tal conciencia como cosa, sino actos más o menos conscientes. Las ideas no están incorporadas en las cosas, ni se conservan en el almacén de la memoria, ni hay en el hombre un estrato subcosciente y un estrato consciente. Las ideas, como decíamos al hablar de la estructura de los proyectos humanos, no tienen realidad objetiva, sino objetual (Zubiri). No tienen vida, ni viven en el subconsciente continuamente y pasan discontinuamente a la conciencia, sino que son posibilidades que, cuando el hombre las da poder, se apoderan de él. La razón de que lo social sea un continuo no está en esa pretendida vida objetiva de la idea en el subconsciente, sino en que la convivencia consiste en una habitud, una héxis. El subsuelo continuo no es un estrato subconsciente, ni tampoco «inconsciente», en el sentido de los «órdenes inconscientes» de Max Weber o Heller. Es, sencillamente, una héxis. Las ideas —proyectos de convivencia, diríamos más concretamente— no se realizan a través de ese fenómeno de ob·

jetivación en el subconsciente y de su paso discontinuo a la conciencia, ni introduciéndose el poder en el marco de la idea, sino dando el hombre poder a la posibilidad en que el proyecto consiste desde la habitud de la convivencia. El proyecto se apodera del hombre. Sin apoderamiento no habría realización.

Seamos justos con Hauriou y con su idea de la institución. Alberga una intuición certera, pero expresada en conceptos impropios, achacables seguramente a los que le ofrecen la psicología y la sociología de su tiempo. Es certera la intención de eludir tanto la sustantivación como el esquema de la concurrencia; certero, también, ver en la realidad social un fenómeno de «incorporación» y de realización de ideas de convivencia. Son, en cambio, deplorables los instrumentos conceptuales que maneja: su noción de idea, de realización y de incorporación. El error inicial está en su idea del hombre, que determina su idea de la institución como cuerpo psico-físico. Ni el alma del hombre es una idea, ni la realidad social es un cuerpo en sentido psico-físico.

Volvamos a insistir con más energía aún sobre la idea de habitud: los que dan poder a una idea de perfección del orden son los hombres individuales que componen una sociedad concreta. Pero lo dan «socialmente», es decir, modalizados por la habitud de la reciprocidad. Al dar poder a esa idea, la idea se apodera de ellos y la habitud de reciprocidad queda modalizada, «perfeccionada» en una manera concreta de estar en orden. Los que dan el poder son los hombres individuales, pero lo dan «socialmente», es decir, desde la habitud de reciprocar en que lo social consiste. De ahí la grave insuficiencia y la falsedad parcial de la idea del poder que va implícita en toda sustantivación y también en el esquema del orden por concurrencia. En este último, el poder social se produce y se aplica a la realización del orden público por una especie de creación permanente, a través de una serie de voliciones incesantes. Las voluntades particulares se van aunando en una serie de voliciones ininterrumpidas. Naturalmente, la dificultad de este esquema está en

dar razón del poder, de la convivencia y del orden político como realidades continuas. Una serie de voliciones ininterrumpidas, un sistema de relaciones ininterrumpidas no es un continuo propiamente dicho. Tampoco lo es un poder que se actúa puntualmente, de manera puntiforme en una serie de voliciones. Por eso ha sido preciso recurrir a la ficción de una voluntad general, que está siempre a dos dedos de convertirse, como el espíritu objetivo de Hegel, en una especie de demiurgo sustantivo.

En cambio, cuando se sustantiva el poder, la dificultad está en dar razón del carácter emergente del poder. Porque el poder social y político emerge siempre de hombres individuales y concretos. Se recurre entonces a la ficción de una especie de donación absoluta o «incorporación» del poder en determinadas personas o en realidades preexistentes, tales como el espíritu del pueblo o el alma de la nación.

La clave para resolver el problema es también aquí la idea de habitud y la de apoderamiento. El sujeto inmediato del hacer social es el hombre individual. El que da poder a una idea de perfección del orden es el hombre. Pero lo da desde una habitud, es decir, modalizado socialmente. No dispara sus acciones desde la nuda potencia, sino desde algo previo, continuo, la habitud entitativa en que lo social consiste. Por eso el poder social es realidad emergente continuamente. Pero no es realidad sustantiva. Al dar poder, el hombre queda, a su vez, modalizado en un tipo concreto de habitud de orden, y esa modalización es física, efectiva. La realización del orden político es, pues, algo que le acontece al hombre mismo, a cada hombre. Al dar poder a una idea del orden político cada hombre queda perfeccionado en su habitud de reciprocar. El orden político no tiene, pues, sustantividad alguna, ni tiene *logos*. Consiste en la modalización de la habitud de reciprocar en función de una idea de perfección. Y no es sustantiva la fuerza del poder, porque consiste en apoderamiento efectivo que modaliza la habitud.

Dicho esto corremos el riesgo de que la vida social y política y el poder se nos disuelvan perdiendo toda realidad propia. No hay tal peligro. El poder no es una realidad sustantiva, pero sí tiene realidad y, por ende, objetiva. Es una realidad objetiva. Precisemos un poco más en qué consiste la realidad del poder.

El sujeto inmediato del hacer político es el hombre individual. Los que dan poder a una idea de perfección del orden son siempre hombres individuales. Pero lo dan, decimos, «socialmente», modalizados por la habitud en que lo social consiste. Los que ejecutan las acciones son siempre hombres concretos, pero las ejecutan socialmente. Y este es el nervio del problema: las ejecutan modalizados efectivamente, físicamente, entitativamente, por la habitud de reciprocar. Esa habitud hace que estén formando propiamente un «cuerpo» con los demás. Los hombres con los que convivo forman «cuerpo» conmigo. En efecto, ellos me ofrecen el sistema de posibilidades sociales para hacer mi vida. Y ese sistema es concreto, consiste en posibilidades concretas, definidas, circunscritas, perfectamente acotadas. De la misma manera que el cuerpo humano —como dice Zubiri— delimita defintoriamente la posibilidad de un alma, los demás con los que convivo definen el sistema de posibilidades sociales con las que voy a existir. Por eso son para mí «cuerpo», tienen para mí «forma de corporeidad». No porque constituyan conmigo un cuerpo físico. La corporeidad social, el cuerpo social, es real, además es físicamente real, pero no tiene realidad sustantiva alguna, ni psico-física, ni espiritual, ni orgánica, ni mecánica. Es una habitud de corporeidad. De aquí la índole peculiar de las acciones humanas. Los que ejecutan las acciones son los hombres individuales, pero desde esa habitud de corporeidad, «incorporados» en un cuerpo. La «incorporación» es real, pero no tiene realidad sustantiva. Por virtud de esa «incorporación» la acción de un hombre concreto, que como tal es siempre una acción propia de ese hombre, revierte a los que con él forman cuerpo. En efecto, al ejecutar la acción, la ejecuta dentro del sistema de posibilidades que su cuerpo social le

ofrece, acepta unas y rechaza otras, y da a lo que no es más que pura posibilidad el carácter de realidad. Naturalmente, al hacerlo no ha dejado de formar parte del cuerpo social. Por eso, al ejecutar su acción modifica el repertorio de posibilidades con que ese hombre continúa existiendo dentro de la vida social. En una palabra, el hombre «incorpora» su vida real y efectiva en forma de posibilidades para los demás en todos los momentos de su vida en la medida en que modifica el cuerpo social.

Pasemos ahora al plano del orden. Los hombres concretos de una sociedad dan poder a una idea del orden político. En la medida en que dan ese poder, «incorporan» su hacer, que como tal hacer es siempre individual y concreto, en la realización de un orden político. Por el hecho de esa «incorporación» los que dan el poder están formando «cuerpo», un cuerpo político. Y de ese dar es de donde emerge el poder político. El poder político, como el poder social, es emergente, emerge de los hombres individuales y concretos que dan poder a una idea de perfección del orden. Si no la dieran poder, la idea no pasaría de pura posibilidad. Al darlo, realizan un orden político determinado, y al realizar un orden determinado modifican el repertorio de posibilidades de estar en orden. Por eso puede hablarse de acciones políticas y de un hacer político. La acción de dar poder a una idea de perfección del orden, que como tal acción es individual y concreta, revierte por incorporación sobre el cuerpo político, cambia la configuración de ese cuerpo. En la medida en que el hacer de un hombre concreto e individual afecta a la configuración del cuerpo político en tanto que se refiere a todos los que forman ese cuerpo, ese hacer es un hacer político (36).

Por virtud del poder que los hombres de una sociedad concreta dan a una idea de perfección del orden se va decantando

(36) Por esta razón fundamental es por lo que puede hablarse de acciones políticas en sentido objetivo.

en ellos una habitud de orden. Eso y no otra cosa es el «cuerpo político». No es un cuerpo propiamente dicho, sino una habitud o forma de corporeidad. No es lo mismo que el cuerpo humano es para el alma. De aquí el inmenso riesgo que entraña el uso del vocablo cuerpo, riesgo que ha gravitado pesada y tenazmente sobre toda la historia del pensamiento y de la realidad política. No es un cuerpo por composición mecánica, ni por concurrencia, ni por integración, ni por comunión en una idea de obra o empresa. No es un organismo como el cuerpo humano en cuanto sustrato de un alma. No tiene carácter mecánico ni orgánico. Es sencillamente una «forma de corporeidad», en cuanto delimita definitoriamente el sistema de posibilidades de estar en orden con las que voy a existir. Por eso tiene para mí «cuerpo», «forma de corporeidad», entendiendo el vocablo «cuerpo» en el sentido de sistema definitorio de posibilidades.

El poder político no es el «alma» de ese cuerpo, ni es tampoco la forma sustancial, ni la causa eficiente. Todo esto viene arrastrado por los supuestos que ya conocemos. Es —decíamos— y ahora podemos comprenderlo más cabalmente, principio de estructuración. La unidad de estructura de una sociedad no es una unidad de causación, sino una unidad de determinación. El poder político es principio de determinación de un sistema concreto de posibilidades de estar en orden.

Procuremos ahora averiguar en qué consiste esa determinación.

Por lo pronto, el poder político fuerza a estar en orden de un modo determinado. Define el tipo de orden en que voy a convivir. Es fuerza que me fuerza a estar en orden de ese modo. Me fuerza de manera que tengo que tomar posición. Naturalmente, puedo aceptarlo o rechazarlo, pero no tengo más remedio que tomar posición. La posibilidad de rechazarlo se da siempre cualquiera que sea la fuerza del poder. Precisamente porque la realidad de donde el poder emerge no es una realidad sustante, el poder no es fuerza física que arrastre inexorablemente. No es inexorablemente arrastrante, porque aunque lo fuese por

pura coacción física, siempre puedo optar internamente, puedo estar o no conforme, puedo revolverme contra el poder, aunque me aplaste. Ahora bien, si la fuerza del poder político no es inexorablemente arrastrante, sí es, en cambio, *dominante.* El poder político «domina» es «dominación». Es dominante un poder que puede forzar a estar externamente en un orden determinado con independencia de la opción interna a favor o en contra del poder. En una sociedad concreta puede ocurrir y ocurre con frecuencia que no todos los hombres que la componen den poder a la misma idea de perfección del orden. En esa sociedad puede haber entonces una pluralidad de ideas del orden político con poder diferente. Puede incluso ocurrir que no haya ninguna efectivamente dominante. Sería el caso del pluralismo radical. En tal supuesto lo que ocurre es que no se forma «cuerpo político», no hay forma de corporeidad, porque no hay «incorporación», no se da poder «dominante» para que una idea concreta de perfección del orden se realice efectivamente. Hay, si se quiere, una pluralidad de posibilidades de cuerpos políticos, pero no un solo cuerpo formado por la incorporación en el mismo hacer político. En cuanto una de las ideas de perfección sea «dominante» —por imposición sobre otras, por exclusión, por composición, por comunión, etc.— el poder incorporado a esa idea es «dominante», fuerza *a todos,* a estar en orden de una manera determinada. El ser «dominante» define para todos los que «forman» cuerpo, cualquiera que sea su opción interna, el sistema de posibilidades de estar en orden. En eso consiste ser «dominante». Un poder «dominante» no es inexorablemente arrastrante, pero es «irresistible» *de facto.* La irresistibilidad es un concepto relativo, de proporción. Si puede ser resistido victoriosamente, *de facto,* no es «dominante». Por eso, a la vez que un comparativo es un superlativo.

La consecuencia es obvia. Si no hay un poder dominante no se forma cuerpo político. Por eso es principio radical de estructuración. Sólo se forma cuerpo político cuando emerge un poder realizador de una idea de perfección del orden efectivamente

«dominante», por tanto, irresistible para otros poderes concurrentes o ideas de perfección con poder concurrente.

¿Por qué y cómo se constituye en una sociedad concreta un poder dominante? Nos es conocida la respuesta de Locke, que podemos tomar como ejemplo de la mentalidad de la concurrencia. El poder dominante se constituye de manera mecánica, por el movimiento natural de un cuerpo. El cuerpo va siempre hacia donde le empuja la mayor fuerza. En el cuerpo político la mayor fuerza está en la mayoría. El poder dominante es sencillamente el poder de la mayoría. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Con gran perspicacia observa Rousseau en el *Contrato Social* que los hombres que ejercen el poder político forman una especie de cuerpo aparte, un verdadero cuerpo animado de una voluntad de cuerpo, un espíritu de cuerpo, que trata incesantemente de apropiarse de la soberanía, y, a medida que lo logra, dispone más libremente de los recursos sociales. De aquí deduce el agudo pensador ginebrino que por inclinación natural el Gobierno pasa del gran número al pequeño, primero a una aristocracia y luego a la monarquía, hasta que, tornándose despótica, da al traste con el cuerpo social.

La observación, en su primera parte, es certera. Pero hay que valorarla rectamente. No se puede sacar de ella la consecuencia de que el poder sea una especie de Minotauro, un monstruo de la naturaleza, movido por un instinto ciego y un apetito insaciable de dominación. A esta discutible consecuencia llega Bertrand de Jouvenel, cuyo famoso libro sobre el poder, el más conocido y leído de los publicados en los últimos años, es, en esencia, un desarrollo brillante y extraordinariamente ingenioso de estos pensamientos rousonianos, haciéndoles girar en sentido biológico naturalista. Como, por otra parte, el libro de Jouvenel es muestra architípica de un estado de conciencia dominante en el mundo contemporáneo, no será ocioso que, con voluntad de discutir sobre realidades más que sobre concepciones o teorías, nos refiramos rápidamente a algunas de sus tesis cardinales. Sobre Jouvenel obran también claramente a distancia todos

los supuestos que ya conocemos y que han ido informando la mentalidad moderna. Mayor incentivo aún para encararse con él.

Piensa Jouvenel que en cualquier situación que se pueda imaginar, el poder escapa siempre a la intención creadora que le dio vida y tiende a una existencia por sí y para sí. El grupo que detenta el poder adquiere cuerpo, vida e intereses propios y acaba oponiéndose al conjunto del que emana. Ocurre esto, según Jouvenel, por un proceso natural, biológico, anclado en la naturaleza humana, movida por el instinto de dominación. Es una explicación psicologista de cuño nietzscheano. En una palabra, el poder político es fatalmente egoísta. Lo que ocurre es que al perseguir su fin egoísta realiza sin querer el fin social. Sería una especie de «List der Vernunft», un ardid de la naturaleza, como diría Hegel. La consecuencia de esta doble condición antinómica del poder —a la vez egoísta y altruísta— es su crecimiento indefinido. En ese arrollador crecimiento, el poder político va reuniendo todas las fuerzas sociales a su servicio y luego destruye el orden social de donde emana. El resultado de esta lucha siempre renovada del poder político contra los poderes sociales es la destrucción de todo en provecho del mando político, la omnipotencia del Estado. Pero a la manera de Rousseau, aunque en nivel histórico distinto, piensa Jouvenel que ese Estado omnipoderoso (equivalente al despotismo de que habla Rousseau), será desmembrado por la estatocracia crecida en su seno. Vuelve entonces a empezar el proceso de recreación del poder y así hasta el infinito. El perpetuo hacer y deshacer no tiene objeto ni fin. La construcción y destrucción del poder político es el motor de la vida social. La historia no es sino la competición de voluntades autoritarias que se disputan el material indispensable y común para toda obra o empresa, el trabajo humano.

La solución que Jouvenel propone es también —*mutatis mutandis*— muy parecida a la de Rousseau, a la que en un trabajo mío publicado en la *Revista de Estudios Políticos* llamaba yo «el teorema de la concurrencia». Hay que hacer —dice Jou-

venel— una verdadera *res* pública, donde el poder no aparezca como un ser concreto con miembros propios y donde los ciudadanos puedan indiferentemente ser llamados a la gestión temporal de los derechos comunes. Traducido a nuestro lenguaje diríamos: evitar que el poder político se incorpore sustantivamente en personas concretas. El mismo problema con el que tuvo que enfrentarse el pensamiento político desde el siglo XVII frente al absolutismo. El mismo problema al que Rousseau hizo frente en su *Contrato Social*. Evitar que se incorpore sustantivamente y evitar que se concentre indefinidamente en provecho de los que ejercen el poder. La solución que el siglo XVII dio a esta segunda parte del problema —limitación del poder. dislocándolo y distribuyéndolo entre órganos diversos— fue errónea según Jouvenel. Lo que había que hacer es dejar desarrollarse los poderes sociales y conferir independencia total a los procesos de formación y administración del Derecho. No se hizo y se ha venido a parar a una situación en que los poderes sociales se han ido destruyendo y la idea del Derecho ha ido perdiendo autonomía.

Este es el brillante y sugestivo esquema de Jouvenel, que resume muchos aspectos esenciales de la manera cómo el hombre contemporáneo se enfrenta con el problema del poder desde el nivel de su experiencia histórica.

Lo primero que hay que decir es que la observación de Rousseau, sobre la que va montada —*mutatis mutandis*— la tesis de Jouvenel, aunque tenga parte de verdad, no puede ser tomada a la letra de modo que se convierta en una interpretación de la esencia o naturaleza del poder. El pensamiento del *Contrato Social* está apoyado y en buena medida condicionado por una experiencia concreta: el Estado absoluto. Hemos tenido ocasión de verlo. La teoría y la práctica del absolutismo hacen del poder una realidad sustantiva incorporada en hombres concretos. Este es el sentido que tiene el «contrato de señorío» por el que se instituye el Leviathan de Hobbes y la significación con-

creta de la famosa frase que informa la práctica de Luis XIV: el Estado soy yo. Frente a esa incorporación sustantiva del poder en hombres concretos postula Rousseau un tipo de orden político en que el poder se constituya permanentemente por concurrencia a través del mecanismo de las manifestaciones infalibles de la voluntad general. Con lo que Rousseau se enfrenta es con un tipo de poder político históricamente concreto, el tipo de poder forjado por el absolutismo. En este sentido su observación es certera. El error de Jouvenel estriba en tomar esta manera de sentir, concebir y ejercer el poder como el poder a secas, es decir, como la realidad misma del poder. El poder queda así convertido en una especie de cuerpo natural dentro del cuerpo político, con vida propia, movido por un apetito insaciable de crecimiento en provecho propio. Estas notas pueden ser válidas para caracterizar ciertos tipos históricos de poder político. Valen, sin duda, en buena medida, para el poder político que se ha construido en el seno de la mentalidad moderna y que nos es familiar a través del vocablo «soberanía». Pero no definen la realidad del poder. Para lo que puede servir de pretexto la observación de Rousseau rectamente entendida es para descubrir no que el poder político sea una realidad sustantiva que se incorpora en hombres concretos movidos inexorablemente por una *libido dominandi*, sino que, por esencia, el poder político es susceptible de apropiación, es apropiable por hombres concretos. Es apropiable, no por ser realidad sustantiva, sino por su carácter de realidad emergente en disponibilidad y, por ende, susceptible de ser organizada para la realización de una idea concreta de perfección de la convivencia. La cosa es más grave de lo que Rousseau pensara. No es sólo que sea apropiable, que pueda ser apropiado, es que inexorablemente *tiene* que ser apropiado por hombres concretos.

Uno de los argumentos centrales y mejor fundados contra el positivismo y contra el intento de despersonalizar el poder se apoya en la evidente conclusión de que el mando no puede darse en la realidad sin una instancia concreta e individual de deci-

sión que determina el contenido de los mandatos (37). Los decisionistas no han tenido que esforzarse mucho en probar esta verdad palmaria. La razón última y más honda de esta verdad sociológica está en que las acciones políticas tienen que ser ejecutadas por hombres concretos. Por «incorporación» esas acciones revierten al cuerpo político, modificando el sistema de posibilidades de estar en orden. Y lo que denuncia la observación de Rousseau es el riesgo de que esa apropiación sea en provecho propio y no del cuerpo político como sistema de posibilidades.

Esta cualidad del poder, su carácter apropiable, abre al poder un área nueva de posibilidades eminentes. Hace que el poder pueda ser «representante». En efecto, el poder, decimos, no sólo es apropiable, tiene que ser apropiado por hombres concretos. Sabemos también que el cuerpo político no es un cuerpo propiamente dicho, sino una habitud, una forma de corporeidad. Es un sistema definitorio de posibilidades de estar en orden. Como tal, está circunscrito y acotado. Por eso tiene forma de corporeidad, pero carece de realidad sustantiva. En cuanto carece de sustantividad, no es una realidad presente por sí misma. Sólo puede hacerse presente, adquirir presencia, a través de la única realidad sustantiva que existe en el mundo humano: el hombre individual y concreto dotado de inteligencia sentiente y voluntad tendente. La realidad del cuerpo político no es realidad presente, sino «presentable» a través de hombres concretos, esto es. «re-presentable». El cuerpo político se constituye y se mantiene por la realización efectiva de la idea dominante del orden político. Para esa realización hace falta que los hombres concretos que se apropian del poder social en disponibilidad lo apliquen *de facto* a esa realización. Al aplicarlo, hacen efectivamente del cuerpo político una unidad de decisión que asume la realización de los proyectos de convivencia trazados en el marco de la idea dominante del orden político. Convierten en realidad,

(37) V., por ejemplo, Heller: *Die Souveränität*, pág. 40.

hacen presente, lo que era pura posibilidad sin presencia. Sin ese continuo dar poder a la idea de perfección del orden, y sin la decisión permanente productora de la unidad de acción, no se realiza el cuerpo político. Lo político consiste precisamente en realizar la posibilidad de perfección del orden en una sociedad concreta, constituyendo una unidad de decisión sobre la pluralidad de las tendencias sociales. La socialidad como tal, la convivencia, la habitud de la convivencia, es posibilidad para formar cuerpo político. En cuanto posibilidad, tiene que ser realizada. Para realizarla hay que dar poder a esa posibilidad y el poder realizador hace realidad presente lo que no era sino posibilidad incoada carente de presencia. En este sentido profundo el poder efectivamente realizador del orden político es «representativo». La dialéctica de la representación no es la articulación de dos realidades diferentes, la realidad del hombre individual con su cuerpo visible y la realidad «invisible» o «latente» de una realidad colectiva, sino articulación entre posibilidad y realidad.

Con esto se ilumina perfectamente lo que hemos llamado «incorporación» de las acciones del hombre individual en el cuerpo político. El hecho de que las acciones del «representante» —los hombres concretos que ejercen el poder— puedan ser imputadas al «representado», descansa sobre la dialéctica misma de la representación. El sistema de posibilidades de estar en orden en que el cuerpo político consiste, se hace presente a través de la única realidad que tiene inteligencia y voluntad, el hombre concreto. Si parto del supuesto de que se trata de dos realidades sustantivas, para referir una a otra no tengo más remedio que enlazarlas en un esquema de relaciones, una relación de «mandato», de «comisión», de «delegación», u otra cualquiera, y suponer entre ambas realidades una «transmisión de voluntad». En cambio, si parto de que la conexión no es entre dos realidades, sino entre una posibilidad y una realidad, no cabe hablar de transmisión de voluntad, sino de constitución efectiva de una unidad de decisión para la realización de un sistema de

posibilidades de orden. Voluntad sólo la tiene el hombre individual. La relación de imputación, es decir, la incorporación de las acciones concretas de hombres individuales en el cuerpo político, no es relación entre dos voluntades sustantivas, sino relación entre posibilidad y realidad. El representante confiere realidad al representado; no obra por él o en lugar suyo, sino que le constituye como unidad real de decisión. No es lugarteniente, ni mandatario, ni apoderado, comisionado o delegado; es pura y simplemente representante. La dialéctica de la representación política resulta incomprensible cuando se pretende captarla con el esquema formal de la llamada «representación» de Derecho privado que descansa sobre la articulación de dos voluntades sustantivas. Con ello se falsea la índole de la realidad «representada», que no es cuerpo sustantivo, sino forma de corporeidad. Se cae en una ingente sustantivación, exceso en que incurre lo mismo la doctrina clásica del llamado «régimen representativo» que la famosa tesis de la representación «orgánica» puesta en boga por el fascismo.

Ahora podemos ver claramente la conexión estructural entre representación y apropiación. La apropiación del poder es representativa cuando realiza de facto el orden que incorpora un cuerpo político. Para que el cuerpo político subsista como realidad tiene que ser realizado continuamente. La razón de fondo de esa continuidad está en la habitud de corporeidad en que el cuerpo consiste, la habitud de orden, el orden como habitud entitativa. Del mismo modo que el hombre se realiza desde una idea de sí mismo optando entre posibilidades, desechando unas y aceptando otras, el cuerpo político se realiza optando el poder político como unidad de decisión entre posibilidades de convivencia dentro de una idea de perfección del orden. A esa decisión entre posibilidades dentro de una idea del orden político, es a lo que en rigor debe llamarse «mando político». Su correlato es la obediencia. El mando político es mando dentro de una idea de perfección del orden. El contenido de esa idea de perfección es lo que confiere al mando *«auctoritas»*, auto-

ridad. El mando político es, por definición, *auctoritas*, en el sentido de que tanto los mandatos como los actos de obediencia se mueven dentro de una idea del orden político. Mandar es decidir la realización concreta de un orden político, y en esa decisión se realiza el cuerpo político. El modo de realización es precisamente la «re-presentación». Mandar es en una de sus dimensiones esenciales, representar, dar presencia real, dar realidad a un sistema de posibilidades de orden. El que manda efectivamente es, por el hecho del mando, representante. Y un poder efectivamente «re-presentante» es lo que desde el punto de vista sociológico suele llamarse poder «legítimo».

Llegamos por esta vía a una conclusión de gran importancia: la apropiación del poder puede ser sociológicamente legítima o ilegítima. Es legítima cuando es efectivamente «re-presentante», es decir, cuando realiza efectivamente el orden político. Pero con esto no hemos agotado el problema. El carácter apropiable del poder político confiere a éste la posibilidad eminente de ser de facto «re-presentante». Un poder efectivamente representativo es un poder sociológicamente legítimo. Pero la estructura misma de la apropiación nos lleva a una dimensión más honda del problema. La apropiación puede ser legítima o ilegítima, pero tiene que ser también «justificada».

Entramos con esto en una nueva dimensión del problema del hombre como animal político. Su análisis no sólo corrobora las conclusiones anteriores, sino que las cierra con una nueva; el hombre es de facto animal político, tiene que serlo y puede serlo, pero además *debe* serlo. Es la última cuestión que vamos a examinar.

La justificación pertenece a la estructura interna de toda acción humana. En todo momento, al ejecutar una acción, el hombre elige unas posibilidades y deja otras. Mientras en el animal su conducta está determinada exhaustivamente, en el hombre es formalmente un mecanismo de justificación. Precisamente porque el hombre ejecuta sus acciones a partir de posibilidades, no tiene más remedio que establecer previamente el

patrón de justeza que en cada acto se va a realizar (Zubiri). La justificación no es un atributo externo de las acciones humanas, la cosa es más honda: las acciones en sí mismas son justificaciones. Tienen que tener justificación, no pueden dejar de tenerla.

Las acciones políticas no escapan a esta condición. No pueden dejar de tener justificación. En cuanto acción política, el uso y el ejercicio del poder político, su manejo como realidad emergente en disponibilidad, tienen que tener justificación. Ahora bien, la justificación de las acciones políticas no está, como pretenden algunas posiciones intelectuales y el neokantismo contemporáneo de estirpe kantiana más o menos legítima, en realizar un deber ser. El fundamento último de esta posición —la idea kantiana del deber y de la vida moral— es insuficiente. Para Kant la acción del hombre está justificada cuando el hombre obra por una consideración, por cumplir con su deber. El deber por el deber es la pura fuerza en orden a la justificación. El hombre sabe siempre por un instinto superior lo que tiene que hacer. Lo importante es que lo haga por puro deber. Las tendencias del hombre, la presión de la sociedad, todo eso pertenece al orden del ser. La acción pertenece al orbe del deber ser. Ser y deber ser constituyen dos mundos incomunicados. ¿Pero por qué tiene el hombre deberes? ¿Son buenas las cosas porque se deben hacer o se deben hacer porque son buenas? ¿No dependerá el deber de algo previo que lo haga viable?

La visión kantiana del hombre como un ser que se realiza disparando sus acciones entre los dos polos del ser y el deber ser es insuficiente. La visión paralela del orden político como un orden ideal, un tejido de acciones que por un lado pertenecen al orbe del ser y por otro al orbe del deber ser no es más satisfactoria.

Tampoco es satisfactoria la respuesta de la llamada filosofía de los valores. Al problema que Kant no resuelve, si el deber pende de algo previo que lo haga viable, ha dado Scheler una respuesta que ha tenido gran aceptación: antes de los deberes

hay valores. Las cosas valen unas más que otras, y en esos valores se fundan los deberes. Ocurre además que esos valores están jerarquizados. Es la famosa filosofía de los valores, que inunda hoy la literatura filosófica y a cuya influencia, clara o encubierta, tampoco escapa la teoría política. La justificación consistiría en que el hombre percibe con evidencia objetiva que un valor es superior a otro. Paralelamente, la justificación de las acciones políticas consitiría en la realización de valores. Es la famosa tesis de Smend en su teoría de la integración. El orden político consiste en la realización de un sistema de valores. Cada tipo de orden realiza un sistema de valores diferente. Esto es también una verdad relativa, pero insuficiente. Por una razón esencial. La idea del valor no resuelve el problema del deber y de la justificación. El hecho de que un valor sea superior a otro no es siempre fuente de deber. Hay cosas superiores a otras por razón de valor a las que, sin embargo, no estoy obligado. Pero hay otra razón más importante: la idea de valor remite a otra idea más radical. El valor es valor siempre para alguien. Por muy objetivo que sea, siempre supone un sujeto: este hombre, aquella sociedad concreta. Los valores están ahí, cerniéndose en el aire. Por encima de la objetividad está la realidad (Zubiri). En este sentido, las realidades no son valores, sino fuente de valor, son buenas. La bondad, el bien de una cosa, no es soporte de valores, sino su raíz, su fuente. El valor remite a la bondad. Justificar una acción es mostrar cómo esa acción es buena. Justificar una acción política es mostrar cómo esa acción es políticamente buena. Justificar el poder es mostrar cómo el poder es bueno.

Lo que justifica las acciones políticas, lo que justifica el poder, no es la realización de un deber ser ni la realización de valores, sino la figura del orden que realiza efectivamente, la figura de la habitud política que el hombre va adquiriendo entitativamente en su ser, su modo habitudinal de estar en orden. En eso estriba la justificación y la bondad de las acciones políticas y del poder. La bondad o la maldad compete a la figura

misma del orden. El orden es una realidad física, aunque no tenga sustantividad, es un físico y efectivo estar en orden. Ese estar se modaliza en bien o en mal. La justificación del poder depende del tipo de habitud política que va decantando, de la figura del estar en orden que efectivamente va realizando.

Las acciones políticas, el manejo del poder político, tienen que tener justificación porque el hombre es inexorablemente un animal moral. Es una realidad que no sólo tiene unas propiedades naturales *a nativitate*, sino que tiene propiedades que adquiere por apropiación de posibilidades (Zubiri). Por eso es moral. Lo moral en el hombre es el sistema de propiedades que la realidad humana adquiere por apropiación. Eso es lo que constituye el orbe de la moral. Entre las propiedades que el hombre adquiere, y no tiene más remedio que adquirir por apropiación, está el orden, la habitud concreta de estar en orden. El orden no le está regalado al hombre. No está sin más dado en la convivencia. No emerge espontáneamente de ella. Está dado como posibilidad que el hombre tiene que apropiarse. *El hombre es un animal político porque es un animal moral.* Puede y tiene que adquirir propiedades por apropiación. La posibilidad y la necesidad de ser políticamente está anclada en la inexorable condición moral del hombre. La habitud de orden es propiedad por apropiación y por ser apropiada es esencialmente moral. Por eso el orden no es algo dado naturalmente, sino un *ergon* en sentido genuino, algo que el hombre tiene que realizar, y por eso se dice con razón que tal o tal pueblo tiene este o el otro «carácter político». El «carácter» político es la habitud de orden adquirida por apropiación, el modo habitudinal de estar en orden. El orden político al que advengo y en el que me encuentro inscrito es el sistema de posibilidades de origen político con que cuento para adquirir carácter político, una habitud concreta de orden. En eso estriba su realidad y su moralidad. Es un sistema de posibilidades apropiables. y, en tanto que me ofrece posibilidades, es un bien. Ese bien es común para todos los que formamos cuerpo político, es *bien*

común, nuestro bien común. Si el hombre no fuese una realidad moral, no podría hablarse de bien. Si no fuese un animal político, no se podría hablar de bien común.

Ahora podemos comprender con claridad en qué consiste la justificación del poder. Es una realidad emergente y apropiable. No sólo es apropiable, tiene que ser apropiada por hombres concretos. La justificación del poder consiste en que la apropiación sea justificada, es decir, que el poder apropiado revierta por incorporación al cuerpo político en sentido positivo, que perfeccione efectivamente el sistema de posibilidades de estar en orden en que el orden político consiste, que perfeccione el bien común.

Volvemos así, inesperadamente, al problema más radical de la teoría del poder y de la teoría del orden político, el problema con que topábamos ya desde el comienzo. La perfección de la habitud de orden afecta esencialmente a la perfección del hombre. Es parte de esa perfección y afecta, por tanto, a la figura entera de su realidad, a su felicidad. El estar en orden afecta al estar bien, al estar pleno, colmado, a la beatitud. El estar en orden afecta al tener buena figura, al estar bien hecho del hombre, a su felicidad. Esa afección puede ser positiva o negativa. Ordena o desordena a la felicidad. Las acciones políticas son buenas o malas según contribuyan a decantar en el hombre una habitud de orden o de desorden, según el hombre quede ordenado a las posibilidades buenas o malas. Las posibilidades de estar en orden no son indiferentes y esto significa que tienen un mayor o menor poder de felicidad. El mayor o menor poder de felicidad es lo que define el área del deber. El deber es sencillamente la posibilidad más conducente a la felicidad. El deber no es sólo una posibilidad apropiable, sino apropianda, es decir, que debe ser apropiada.

Llegamos así a una conclusión clara: cuando el poder político realiza esas posibilidades de orden que han de ser apropiadas porque son debidas es cuando está justificado. Responder a través de posibilidades es lo que propiamente puede llamarse

responsabilidad. El poder político responde de la figura entera de orden con que en cada acción configura el *eu zen*. Es responsable de esa configuración. En cada acción política se pone en juego la figura del orden, y, por tanto, la figura de la felicidad del hombre. El poder político configura el sistema de posibilidades sociales concretas apropiables en orden a la felicidad. Es, por tanto, responsable de la perfección de ese sistema de posibilidades, responsable del bien común. Esa perfección es siempre concreta. El poder político perfecciona un tipo de orden concreto en función de la idea dominante del orden. Las variaciones del orden político son a manera de reveladores fotográficos de las posibilidades internas que lleva dentro esa idea de perfección dominante. El metro último e inapelable de todas las posibles perfecciones es la naturaleza humana, su condición de personeidad y lo que Zubiri ha llamado bella y profundamente la religación de ultimidad, la vinculación radical del hombre a la realidad última.

Ahora bien, la responsabilidad del poder no se mide sólo por la idea de perfección del orden que realiza, ni por la rectitud intelectual y volitiva de los que lo ejercen, sino, además, por las posibilidades que tiene de realizar lo bueno. Si las tendencias sociales anulan esas posibilidades, serán irrealizables. Por eso las tendencias sociales modulan y matizan la idea de esa responsabilidad. Y por eso también rehacer un orden político no es un puro problema de teoría política, de psicología social o de simple docencia. Es algo mucho más profundo y difícil: una configuración real de la habitud política. Hacer que para felicidad o infelicidad del hombre esa habitud política tome figura de virtud o de vicio.

He ahí como el hombre es de facto animal político, tiene que serlo, puede serlo y debe serlo.

V

EL SABER POLITICO

Misión política de la inteligencia (1950)
Las élites políticas en la sociedad contemporánea (1952)

MISION POLITICA DE LA INTELIGENCIA

(1950)

La marcha de la inteligencia humana es, ante todo, una ingente experiencia que la inteligencia hace de sí misma. Por la índole de su naturaleza, la acción de la inteligencia es excéntrica, toma sus objetos fuera de sí, pero el sentido de esa acción consiste en poseerse a sí misma, hacerse a sí misma translúcida. La historia de esa marcha es el repaso de una magna aventura, la más excelente del hombre. Desde hace un par de siglos, la Sociología y su madrina de pila, la Filosofía de la historia, han sido pródigas en explicaciones sobre el sentido de esa marcha. Las más autorizadas y admitidas, tácita o explícitamente, pintan al espíritu entrando progresivamente en sí mismo desde la conciencia absorta o atravesando una serie de estados en los que la inteligencia como razón se desprende progresivamente de su ganga teológica y metafísica para alcanzar un último y definitivo estadio positivo. Marcha cíclica, marcha en espiral, marcha evolutiva, marcha dialéctica.

Dejemos a un lado estas brillantes y ambiciosas tentativas de aprehender la figura que va tejiendo el acontecer humano en esquemas tan sugestivos como simples, y penetrémonos bien del sentido profundo que queremos conferir al vocablo experiencia. Vista con esta luz menos pretenciosa, la historia humana es el despliegue y la decantación de una experiencia eminente: la experiencia que el hombre como ser intelectivo hace de ese su propio ser y del ser en general. Una de las caras de esa experiencia es la que mira a lo político. La inteligencia, abocada naturalmente a tropezar con las cosas bajo especie de realidad. topa también con esa esfera de la realidad que llamamos política. No tiene más remedio que hacerse cuestión de ella. Por

su propia dialéctica interna llega un punto en que ese simple hacerse cuestión se convierte en algo más riguroso y complicado: en una justificación. La inteligencia se dispone a dar razón de la realidad. Es el punto de inflexión que señala el nacimiento intelectual de Europa. La inteligencia europea inicia su marcha por la vía fecunda de la razón especulativa o teorética. razón justificante o justificadora de la realidad. Es un tipo de inteligencia que exige y busca en cada cosa su razón de ser. lo que cada cosa es por lo que tiene de suyo, por razón de su ser.

A partir de aquí la inteligencia se va a imponer a sí misma esta ardua misión: 1.° Proporcionar al hombre un saber de la realidad. 2.° Que ese saber sea rector de la vida individual. 3.° Que sea también rector de la vida de la comunidad. Tarea titánica que se inicia con un espléndido acto de fe. La inteligencia se cree con el arrojo y el instrumental necesarios para acometer el salto mortal que va a permitirle sorprender a la realidad en su repliegue más recóndito, en su ser. Basta que la inteligencia se torne dócil al ser. El ser es solícito, atrayente, es bueno. La bondad de las cosas, su ser, atrae a la inteligencia, la mueve a abrirse al ser. Movida por la fuerza del ser, poseída por el ser, la inteligencia se llena de ser. Es el entusiasmo, que saca a la inteligencia fuera de sí, para transponerla a un nuevo modo de existencia. El hombre entero se transforma por obra del ser. Todo cambia de sentido para el hombre. Instalada en este nuevo modo de vida, la inteligencia no se conforma con discernir las cosas que pasan, tiene que explicar lo que las cosas son. Para dar razón de la articulación interna de las cosas, la inteligencia empieza por distanciarse de ellas. La distancia otorga a la inteligencia su libertad. Desasida de las cosas, éstas se muestran a la inteligencia en su dimensión de realidad. El mirar de la inteligencia es ahora visión. no parcial, sino de conjunto, de un conjunto ordenado y bien dispuesto. Visión inspectiva y comprobadora del interno plan. y lo que la inteligencia ve, «espectáculo» (Zubiri).

Es la teoría, supremo modo de mirar accesible al que acierte a mantenerse en aquel modo de exsitencia por el esfuerzo tenaz y porfiado que hace de la actitud hábito. Este hábito de la inteligencia hace al hombre «sabio». ¿Qué va a hacer el sabio? ¿Cuál es la misión de la inteligencia dispuesta por el hábito de la sabiduría? El sabio «ve» la realidad, ve los ingredientes de que se halla constituida. Tras de verla, la «entiende». El resultado a que llega es un conocimiento eminente. Viene dada su excelencia en que no se trata de un saber pormenorizado y menudo de cada cosa, sino de un saber entero. El sabio no conoce las cosas en su detalle, sino en su entereza, en su unidad primaria y radical. En este sentido, es sabedor de lo más difícil, porque el detalle está más cerca que el todo, de por sí más remoto e inaccesible. Y he aquí que ese saber de lo difícil y remoto otorga al hombre un «poder». En efecto, el hombre sabe ahora «en qué» consisten las cosas, y se apropia algo que no es suyo: la esencia de las cosas. El sabio es el entendido al que las cosas hacen patente su esencia (Zubiri). Entendido en la verdad de las cosas. Saber es una forma de poder.

En un instante se nos ilumina el otro costado por el que el saber del sabio es eminente. El lado «práctico». El poder efectivo que el saber confiere hace que el saber sea propiamente «rector». Conocedor de lo más remoto y menos accesible, el sabio conoce también lo «mejor». Puede regir su vida, puesta la mira en lo mejor. Nada más difícil e inaccesible que el destino de la propia vida. La sabiduría proporciona el conocimiento del mejor modo de regirse. Lo mejor es el fin. El problema del saber es el problema del fin, esto es, de la felicidad. La sabiduría no es sólo el más excelso de los conocimientos, es también «práctica» suprema enderezada a hacer de la vida, vida buena, vida feliz. El sabio sabe cómo hacer su vida, cómo instalarse en ella, tiene en su mano la dirección del tipo de vida. según elija uno u otro modo de acciones, así será la actitud radical que presida su instalación en la realidad. Esa actitud

es el Ethos, del que depende su felicidad, porque la vida buena no consiste sino en adoptar un modo de vida que realice lo bueno. La teoría es suprema praxis.

Pero su misión no se agota aquí. El vivir no es bueno cuando no lo es el convivir. El «con» afecta esencialmente a la vida del hombre, es una dimensión de su ser. No se es feliz si no se es feliz «con». La sabiduría pone en manos del hombre el estatuto del «con» —la justicia—, y el Ethos que hace la convivencia buena, justa. El saber no es sólo un saber rector de la vida, es también saber «político», rector de la vida en comunidad. Saber es entonces saber hacer, saber hacer lo bueno. Supone el sentido de lo recto y de lo bueno, que afecta a la vida como totalidad. Por este su lado práctico la sabiduría es «sensatez». La misión capital de la inteligencia consiste en saber qué es lo bueno. Busca un saber orientado al hacer, un saber riguroso de las cosas que sea, a la vez, rector de la vida. Con ese saber adquiere el hombre suficiencia plena.

La primera fase de la gran aventura de la inteligencia culmina en la conclusión de que sólo el que haya anclado su vida en la sabiduría está llamado a gobernar. El que sabe, debe gobernar. Es la tesis cardinal de la famosa utopía platónica en la Politeia: no andará bien el mundo mientras los filósofos no sean gobernantes o los gobernantes se tornen filósofos.

Tres graves razones han llevado al fracaso este primer ensayo gigantesco de vida intelectual y de sabiduría política. Las tres han puesto gravemente en entredicho la misión política de la inteligencia. La primera es secuencia del modo como la inteligencia se coloca ante la realidad. La postura de aprehensión vidente de la realidad hace que el hombre adopte posición similar frente a su propia vida y frente a la vida política. Todo se torna entonces «espectáculo». Se limita la inteligencia a conocer cómo transcurre la vida y el acontecer político. Esto basta, sin duda, cuando las cosas van bien. Si se tuercen, ¡ah!, si se tuercen, la inteligencia no puede conformarse con mirar cómo

se produce la torcedura, tiene que enmendarla, rectificarla, reformarla. ¡Reformar la vida, reformar el vivir político! La cosa no parece imposible, puesto que el saber es poder, la teoría praxis. Pero por aquí se advierte el segundo fallo. El hombre griego ha considerado la vida política desde el ángulo de la salud y de la enfermedad. La política es una *techne* similar a la medicina, el político es al alma como el médico al cuerpo. Salud y enfermedad son cosas de la naturaleza, de la *physis* del cuerpo y de la *physis* del alma. Una vida dislocada denuncia una naturaleza enferma, torcida. A la manera como hay cuerpos saludables, hay constituciones políticas sanas. La salud política es la justicia. Las constituciones injustas son contrarias a la naturaleza. La corrupción política, enfermedad. Reformar el vivir político es arrancar al hombre de la enfermedad a la salud. Señalemos sin dilación el yerro. El hombre no es simplemente *physis*, una naturaleza sana o enferma. Tampoco la vida política es un puro estado de salud o enfermedad. Ni el político es simple médico, sabedor de la fisiología y la patología de la vida en común, ni la vida individual o colectiva es puro espectáculo, ni la política es una *techne* de la convivencia saludable o enferma.

El tercer fallo se suma a los anteriores. Un tipo así de sabiduría, tan alto y esforzado, sólo podía ser blanco accesible para el hombre de temple socrático. Sólo una existencia heroica podía afianzar el saber en hábito, y desde el hábito como virtud tratar de dirigir la vida propia y tomar el «gobernalle» del vivir común. En la realidad, no más que unos pocos ensayaron este modo de vida. Los que lo hicieron, a ejemplo de Sócrates, comprendían muy bien que su sabiduría sólo podía transmitirse por contagio, por irradiación, por acercamiento en fervorosa *philia*.

Con todo, el *bios theoretikós* no consiente por propia condición que la inteligencia se estratifique en un grupo o capa social con función específica. El sabio se siente «separado» de los demás. Sabe que los poderes de su tiempo son incapaces de instau-

rar la praxis que nace de la vida teorética. Su actitud es eminentemente crítica. No es sorprendente que algunas capas sociales viesen en él un extraño y hasta un enemigo.

* * *

En su segunda etapa, la inteligencia va a seguir resueltamente la ruta marcada por la razón justificadora o especulativa. Su misión se va a tornar más complicada y, a la vez, más simple. Se complica por sublimación, se simplifica por retracción. La vida teorética es ahora «vita contemplativa». La antigua trilogía de la Verdad, el Bien y la Belleza, queda absorbida en el Sumo Bien, la Suma Verdad y la Suma Belleza de Dios. La meta suprema de la inteligencia es la visión beatífica de Dios. Dirá Santo Tomás: «La beatitud o felicidad está en la más perfecta operación de la razón y de la inteligencia; ahora bien: la operación más perfecta de la inteligencia consiste en la contemplación de lo supremo inteligible, que es Dios». Especular es propiamente contemplar el *Summum Esse* por la vía del saber teorético. La sabiduría es «sapiencia» por participación de la sapiencia divina. Tal sapiencia, como hábito de la inteligencia o virtud, es elevada sobrenaturalmente a la visión intuitiva de la esencia divina por la luz de la gloria, que es el hábito operativo intelectual teológico.

A diferencia del *bios theoretikós*, accesible sólo a los pocos, la «vita contemplativa» está abierta a todos. La predicación evangélica proclama de cara al Universo la necesidad de adoptar un modo de vida fundado en la fe y en la gracia (Dempf).

La sublimación de la meta comporta inexcusablemente mayor distancia entre la vida teorética y la vida activa. No me resisto a la tentación de citar unos bellos párrafos de *Il Convivio*, de Dante. Expresan con maravillosa precisión la postura del hombre cristiano medieval en su alta madurez frente al problema de la misión teórica y práctica de la inteligencia: «Ver-

daderamente el uso de nuestro ánimo es doble, a saber: práctico y especulativo..., uno y otro son deleitosísimos; si bien el de contemplar lo sea más. El uso del práctico consiste en obrar para nosotros virtuosamente, o sea, honestamente, con prudencia, con templanza, fortaleza y justicia. El del especulativo, no en obrar para nosotros, sino en considerar las obras de Dios y de la naturaleza. Y esto y lo otro es nuestra beatitud y felicidad suma, como puede verse... Mas, en verdad, que de estos usos uno está más lleno de beatitud que otros; como ocurre con el especulativo, que, sin mezcla alguna, es un uso de nuestra parte más noble, la cual, por el radical amor que le es propio, es la más amable. Y esta parte no puede tener uso perfecto en esta vida, que es ver a Dios (sumo inteligible), si no es cuando la inteligencia le mira y le considera en sus efectos» Trat. IV).

Yo no me atrevo a decir, como afirma un filósofo católico contemporáneo, que la «vita contemplativa» creó los supuestos de una vida «espiritual», pero acaso descuidó la vida «intelectual» a la manera del *bios theoretikós*. Ahí está el ejemplo de Santo Tomás como cima de equilibrio entre lo espiritual y lo intelectual, modelo altísimo y serenísimo de vida contemplativa como forma genuina de vida intelectual. En él, la sublimación de la vida teorética no rompe la unidad de la inteligencia en su versión teórica y práctica. Aun se acentúa frente al legado antiguo la fe en las posibilidades rectoras de la inteligencia. El que sabe, debe gobernar, o mejor, el que gobierna debe saber, porque la vida no es simple «espectáculo», al que cada uno de nosotros asiste como «actor» de sus actos, sino obligación. La vida es grave y obliga, y porque obliga, la praxis debe ir fundada en la teoría que ilumina el fin último de nuestro vivir. La realización del bien presupone el saber de la realidad. Sabio es aquel al que le saben las cosas como son en realidad. El hábito que nos habilita para regir nuestra vida y la de la comunidad es la sapiencia o prudencia, una virtud que está en la encrucijada donde teoría y práctica vienen a encontrarse. La función de la prudencia no estriba sólo en deliberar y juzgar,

también manda, apuntando al fin último de la vida. El *ergon* de la prudencia es un conocimiento bajo especie de mandato. Su función primordial la lleva a armonizar la realidad de las cosas, el querer y el obrar del hombre. Para cumplirla, posee una determinada estructura interna que asegura la posibilidad del regimiento: *memoria, intellectus, docilitas, solertia, ratio, providentia, circunspectio, cautio.* Equipada con estos elementos, la prudencia humana concurre con la sabiduría dispositiva de Dios para trazar la figura de la vida personal y del acontecer histórico. De espectador y actor, el hombre se convierte en coautor de su vida y de la Historia.

Dentro de estas coordenadas, la misión política de la inteligencia consiste en que ésta haga uso de la sindéresis y de la prudencia para ir tejiendo libremente en la distensión del tiempo la trama que compone la figura entera de la Historia.

El ejemplo de Santo Tomás vale para rechazar la tesis de la disyunción entre lo espiritual y lo intelectual dentro del ámbito ideal de la «vita contemplativa». Pero no hay duda de que se trata de un ejemplo eminente y de un ideal. La inteligencia va a actualizar predominantemente una de las posibilidades incoadas en su marcha: el saber como poder. El saber como sabiduría y como sapiencia se va a escindir en una serie de saberes concretos. A la manera como el Imperio, que simboliza la unidad de la sapiencia, deja paso a la pluralidad de Estados. En parte, por las exigencias de la misma realidad. Von Martin ha hecho notar finamente el ingrediente racional activo, realista y práctico que acaba por imponerse en el mismo seno de la Escolástica medieval. Con esto, el saber se contrae a uno de sus modos, al tipo de saber que con justeza y precisión llamamos en sentido estricto *ciencia.* El taller de forja de estos nuevos saberes *científicos*, el cauce por donde discurren anchamente ha sido la Universidad. La Universidad nace como *universitas magistrorum et studentium*, pero tan esencial como la unidad que simboliza la de la sabiduría es la pluralidad de Facultades. La versión a lo uno en medio de la pluralidad. El saber es ahora

saber *facultativo*. Los titulares de los nuevos saberes son los *facultativos*. Por primera vez en la Historia los titulares del saber van a constituir un estamento, el estamento de la inteligencia como grupo o capa social con función específica. El facultativo es el que ha seguido la carrera *académica*. Las disciplinas que integran el cuadro del *Studium Generale* componen un plan metódico de formación. La primera forma del científico moderno es el facultativo. ¿Para qué faculta el saber facultativo? Faculta para dominar la región de la realidad sobre que el saber como ciencia recae. El saber entra así resueltamente *por la vía de la ciencia*.

* * *

La ascensión y la consolidación del saber científico constituyen la tercera etapa de la magna aventura de la inteligencia. ¿Cuál es la misión que este tipo de saber impone a la inteligencia? Empecemos por observar que la sabiduría deja de ser vida intelectual. Los saberes facultativos son saberes *profesionales*. El teólogo, el jurista, el médico, más adelante el ingeniero, el economista, el técnico, en una palabra, los *académicos*, son profesionales. No se emplea aquí el vocablo en sentido peyorativo, sino para significar el cambio de función que está llamada a cumplir la inteligencia cuando el saber se ha contraído a ciencia. Por lo pronto, profesión es, en cierto modo, contrapunto de *vocación*. Desde la vocación se llega al ejercicio de la inteligencia como forma de vida. ¿Y desde la profesión? Allá en lo hondo, la profesión no está reñida con la vocación. «Lo esencial —dice uno de los más sutiles sociólogos contemporáneos (Simmel)—, para que pueda hablarse de una profesión, es que el hacer en que la profesión consiste, un hacer socialmente eficaz, sea la expresión unitaria de una cualificación íntima». Cuando la ciencia moderna aún andaba a medio camino, Goethe formula así el ideal del saber profesional: «El que se dedica a un arte estricto debe hacerlo de por vida. Hasta

ahora se llamaba a esto artesanía, obra manual: muy medido y muy justo, pues los que así se consagran deben hacer su obra a mano, y para que la mano pueda hacerla ha de animarla vida propia, ha de ser para sí como una naturaleza, con pensamiento y voluntad propios. Y esto no puede hacerlo de cualquier manera». El carácter profesional del saber va a mudar la función de la inteligencia. Paralelamente, el saber político como saber facultativo va a alterar también la función política de la inteligencia. ¿A qué razones obedece el cambio?

Lo que el científico se propone conocer es distinto de lo que pretendiera el sabio griego o el sapiente medieval. Aquéllos no eran saberes *rigurosos*, ni postulaban la *exactitud*. La ciencia es por esencia *rigurosa*. Rigor científico equivale a precisión objetiva. Para lograrla tiene que empezar por instalarse en la realidad mediante una acción, una acción que consiste en acotar y abrir su propio campo. Dentro de él (Naturaleza o Historia, tando da), el científico proyecta un cierto esbozo de los fenómenos. El esbozo sustituye las cosas cotidianas por otras más precisas. En esto consiste el *rigor*. Este *proyecto* o *esbozo* hace de la ciencia *investigación*. El científico es un *investigador*. El investigador toma los fenómenos como acontecer real para determinar cuándo, dónde y cómo aparecen. Como para el sabio griego, la realidad es espectáculo, pero el científico no busca lo que está detrás del espectáculo, sus protagonistas, se limita a mirar cómo transcurre. Busca la uniformidad en las actuaciones de la realidad, lo que hay en ellas de fijo y lo que en sus cambios hay de continuo: la *regla* o *ley* del acontecer. Saber es saber «cómo se producen las cosas, saber qué cosas deben acontecer para que acontezcan otras» (Zubiri). La realidad es para el científico acontecer. Todo lo que acontece *es* real. El saber científico es necesariamente *positivo*. Positivo quiere decir que lo real es lo patente. Heidegger dice *lo represente*. Lo patente o represente es *lo puesto*. Naturalmente, para reducir la realidad a positiva, para hacerla patente o puesta ha tenido el hombre que realizar operaciones muy complejas. El resultado

es que la realidad se reduce a *hechos*. Se toma terminativamente, tal como está ahí, como hecha. Hecho es lo que acontece y está en la realidad. La inclinación de la Ciencia a tomar la realidad como *hechos* es inexorable. Así ha ocurrido en todas las ciencias. En las Naturales y en las del Espíritu. La función que cumple el *experimento* en las ciencias de la Naturaleza la desempeña en la Historia la *crítica de fuentes*. La reducción de lo real a *hecho objetivo* objetiva la realidad, la convierte en *objeto*. Una ciencia es tanto más *objetiva* cuanto más capaz es de tomar la realidad como *hecha*. La inteligencia moderna se mueve dentro de esta interpretación de la realidad. Por eso, su signo es, de un lado, el objetivismo, al que corresponde, por otro, el subjetivismo. El hombre se convierte en el ente en que se fundan todos los demás, y la realidad en *ob-jectum*.

Esta ha sido también la marcha de la inteligencia en el plano político.

La historia del saber político como ciencia es el esfuerzo tenaz por reducir la realidad política a *hechos*. La primera forma de aparición del político como facultativo es el *jurista*. Teología, Derecho y Medicina fueron las grandes Facultades tradicionales. Nace la política como saber científico prendida a la jurisprudencia y el jurista es, en cierto modo, la contrafigura del teólogo. Los juristas de Federico II, creador del primer Estado moderno en Sicilia, se consideran a sí mismos «sacerdotes de la Justicia» (Kantorowick). También fueron los juristas los primeros en ser considerados titulares de un saber facultativo profano. El término *clericus* empieza a circular precisamente en el siglo de los juristas, para significar no sólo el *lego*, en oposición al sacerdote, sino también el jurista estudioso, cultivado espiritualmente.

¿Qué se le va a pedir al político como titular de un saber facultativo? Decir que la ciencia es inexorablemente *positiva* es afirmar que también por necesidad es *práctica* o, mejor, *pragmática*. Por su propia naturaleza tiende a convertirse en *técnica*. Dentro de los supuestos del saber científico la técnica propen-

de a dejar de ser un modo de saber para hacerse cada vez más técnica a secas, un hacer.

La política como ciencia ha seguido una trayectoria similar. El esfuerzo por positivizar al límite la realidad política, que va del jurista medieval al sociólogo de nuestros días, pasando por los grandes *políticos* creadores del Estado moderno soberano, ha tenido como consecuencia la paralela reducción del saber político de un saber *práctico* a un saber puramente *operativo* o *técnico*. Esta singular trayectoria ofrece algunas curiosas líneas de despliegue, aparentemente contrapuestas, pero cuya conjunción determina por algunos costados esenciales la situación en que hoy se encuentran el saber político y el profesional de ese saber. Me refiero a la conexión de los tres fenómenos siguientes:

1) El proceso de totalización de la realidad política, paralelo a la positivación del saber político.

2) La pérdida creciente de la fe en la misión política de la inteligencia.

3) El proceso de burocratización creciente del saber político.

* * *

Fijemos nuestra atención en el primero. Lo que aquí llamamos totalización de la realidad política está dado en la propia dialéctica del Estado moderno. Es un proceso continuo que, ora parece decrecer, ora se interrumpe para seguir después con más brío. La totalización se produce en extensión y en intensidad. El despliegue del Estado moderno en sus tres fases de Estado absoluto, Estado liberal y Estado totalitario constituye un ingente proceso de totalización de la realidad política. Incluso el postulado liberal de la división de poderes, que parece servir a lo contrario, puede inscribirse en él con pleno derecho. Si se mira a su raíz sociológica, para lo que sirve realmente es para insertar al estado llano dentro del Estado. Piénsese en la in-

fluencia totalizadora de términos como *soberanía* y *nación*. La forma totalitaria de algunas grandes potencias con vistas a la guerra total representa ya un grado verdaderamente fabuloso de concentración y adensamiento de lo político. Pero aun se alcanzarán grados de mayor intensidad. La segunda guerra mundial continúa a este respecto la línea de la primera. La totalización recomienza siempre. A estos efectos tanto da que el impulso totalizador venga directamente del plano genuinamente político del poder (fanatización del postulado de la soberanía o de la idea nacional), como que venga de la economía. El *economismo* radical, la creencia en la economía como destino ineluctable, reobra igualmente sobre lo político en el sentido de la totalización. El nacionalismo de signo liberal, el imperialismo de las grandes potencias mundiales, el socialismo marxista apoyado en la idea totalizante de la clase, el capitalismo de signo monopolístico, son otras tantas versiones maduras en el camino hacia la totalización.

El fenómeno adquiere toda su gravedad cuando se le proyecta en una perspectiva filosófico-histórica. Sobre todo, cuando esa perspectiva es radical, allende todo optimismo y todo pesimismo, positivo, marxista o reaccionario. Me refiero a la perspectiva que la teología de la Historia llama *fin de los tiempos*. No es casual, ni puede tomarse a la ligera, que católicos y protestantes cuando tratan de hacerse cargo de las posibilidades negativas y positivas que constituyen la situación contemporánea coincidan en traer a cuento el tema teológico-histórico del «dominio del Anticristo» (Pieper). Hay que ver en ello una réplica certera a los pronósticos, hoy tan en boga, sobre el «dominio de los *managers*» (Burnham), el «dominio de los expertos» (Geiger), etc. La situación contemporánea —he aquí el resumen del vivo coloquio actual sobre estos temas escatológicos— es una situación tal que, por su propia índole, hace que la venida histórica del Anticristo sea realmente posible. Trataré de explicar lo que esta tremenda afirmación significa. Para comprenderlo, hay que abandonar por lo pronto la idea de que el

fin de la Historia, su sentido último, es la cultura. Ni la cultura, ni la pugna entre la fe y el descreimiento, como pensara Goethe. Hay que arrancar también del supuesto de que el mal, en cuanto *príncipe de este mundo,* es poderoso en la Historia, no es dueño de la Historia, «pero acelera su marcha» (Theodor Haecker). La Historia no se juega en el campo neutral de la cultura, es lucha por Cristo. Su contrafigura, el Anticristo, no ha de ser imaginado como un ángel caído, ni tampoco como una especie de gran hereje (Pieper). Santo Tomás dice que el gran instrumento del Anticristo es la *potencia saecularis.* Es un poderoso del mundo, poderoso de poder temporal. No se trata, pues, de un fenómeno marginal de la Historia, sino de una figura eminentemente histórica y, por ende, política. Quiere esto decir que *el fin de los tiempos* no será caos, en el sentido de una pluralidad de potencias históricas, culminantes en la disolución y la descomposición total, sino una configuración descomunal de poder, cuyo ejercicio no será un orden genuino. Un pseudo-orden mantenido por la fuerza del poder. Un orden falso y *engañoso,* que será tenido por verdadero. La experiencia del hombre actual le permite casi adivinar lo que ese tipo de orden puede llegar a ser. Puede, pues, ser pensado el Anticristo como una figura histórica real que ejercerá el poder político sobre toda la Humanidad, a fuer de dominador del mundo. Pues bien: como en este momento el dominio mundial es una posibilidad objetivamente dada en la realidad y como el Evangelio ha sido predicado ya en la tierra entera, de modo que la decisión en pro o en contra de Cristo es realmente posible para todos, la situación contemporánea tiene entre sus posibilidades reales la venida del Anticristo (Pieper). La posibilidad de concentración del poder en una sola unidad política mundial puede tomar, naturalmente, sesgo positivo, pero debe también ser considerada desde esta luz radical. El Anticristo desarrollará sobre el haz de la tierra una gigantesca totalización del poder, en extensión y en intensidad. El Estado mundial del

Anticristo será en sentido extremo y definitivo un Estado *totalitario*.

Si me he permitido invocar aquí la mayor y más tremenda contrafigura de la historia no es por recurrir a un cómodo recurso patético. Es a fin de iluminar desde una perspectiva de ultimidad un fenómeno que desde otras perspectivas también radicales, aunque de diferente signo, o no se percibe bien o se falsea en su significación más honda. El fenómeno de la totalización de lo político es un fenómeno real del tiempo presente y concurren a fortalecerlo las potencias espirituales y materiales más insospechadas. La famosa profecía de Marx de que en el estadio final de la historia no habrá, propiamente hablando, poder político, se cumple más bien al revés. Con lo que se confirma que la marcha en el sentido de la totalización de lo político se consuma por los más inesperados senderos...

Fijémonos ahora en el segundo fenómeno que sigue paralelo a la totalización de la realidad política y a la positivación del saber político: la pérdida creciente de la fe en la misión política de la inteligencia. Hasta el siglo XVIII el hombre, más o menos, ha creído en la existencia de una verdad política racional y en que la inteligencia era capaz de descubrirla. Mientras la creencia dura, la inteligencia es requerida a cumplir una función rectora de la vida política. Poco o mucho, y de uno u otro modo, según sea la fuerza o el matiz de la creencia. A los hombres que viven la aurora ilusionada de la ciencia política moderna les resulta evidente que el sabio es capaz de averiguar la marcha de las cosas humanas. Su saber le permite *prever* el movimiento de la realidad política. Pero esa realidad no se pliega dócilmente a los dictados de la inteligencia. El sabio tiene que coger la ocasión, no perderla. El saber sería inútil si no fuese unido al poder. Saber es eminentemente poder, un saber técnico y pragmático. El centro de gravedad pasa de la teoría a la praxis propiamente dicha. En cierto modo, se han invertido los términos platónicos: el que manda con éxito, sabe. Es el príncipe sabio de Maquiavelo. Todavía saber y go-

bernar están unidos. La inteligencia cumple una función rigurosamente rectora. Poco después los dos términos están ya separados. Estamos en el Barroco. El príncipe absoluto ha de realizar la razón en la sociedad. El sabio es el que traduce al príncipe esta ley de la razón. Es *consejero del poder*. Por consiguiente, la razón, la inteligencia, formula la norma política. El sabio proclama la ley y el príncipe le da vigencia (Geiger). La función de la inteligencia sigue siendo rectora, pero ya no consiste en gobernar, sino simplemente en *ilustrar* al gobernante. Los titulares del saber forman la gran república de los espíritus libres e ilustrados. El sabio no ejerce el poder político; es consejero. El saber político es especulativo y normativo; el *Princeps ilustrisimus* define cuándo es llegada la hora propicia para transformar la verdad política en realidad institucional. Un paso más y los dos términos se van a escindir en algunos puntos. Se sigue creyendo en la existencia de una verdad política racional, pero varía el método para encontrarla. Ya no es obra del sabio, sino que se logra a través de un largo rodeo: la discusión. De la discusión brota la verdad, bien porque triunfe la solución mejor en la libre concurrencia de las opiniones, bien porque salga destilada de la misma discusión. Es la hora de los clubs políticos y la hora también en que aparece propiamente la prensa como factor político. El periodista entra en el área de la inteligencia como divulgador del saber político. Difunde las opiniones, los argumentos políticos, y señala la pauta que ha de seguir la opinión pública. La función política de la inteligencia ha variado de sentido; no consiste ya ni en gobernar ni en prever, tampoco en ilustrar. Consiste en algo totalmente nuevo, más distante y más neutral: en *criticar*. El que critica se sitúa de antemano fuera y a distancia de lo que critica. No ilustra, más bien *advierte*. Es advertidor y amonestador. Una función que se ejerce *a posteriori*, cuando ya la obra es hecha; no ayuda previendo o ilustrando, sino amonestando.

A partir de este punto la inteligencia da el salto mortal ha-

cia su propia abdicación. Por lo general, la inteligencia contemporánea ha perdido la fe en sí misma como rectora de la vida política. Aún se ven aquí y allí algunos destellos de fe, pero la sociología del saber ha ido minando progresivamente sus supuestos. Cuando todavía se sigue creyendo en que hay una verdad política, aunque relativa, aún le queda a la inteligencia una función política que cumplir: la de *averiguar* en qué consiste esa verdad mudadiza. Esto es lo que viene a propugnar sugestiva y brillantemente Mannheim. La verdad no es una categoría política; la lucha política no se realiza en nombre de la verdad ni por razón de la verdad, sino en nombre de *ideologías*. A pesar de todo, la inteligencia sigue conservando una cierta función rectora. Los diferentes sujetos de las ideologías políticas pugnantes son las clases sociales y ocurre que cada uno de esos sujetos sólo es capaz de ver un aspecto de la sociedad a la que pertenece, condicionado por su propia situación de clase. Los campesinos, los empresarios, los obreros y funcionarios no pueden ser de la misma opinión en cuestiones sociales. Cada uno tiene una visión diferente de la sociedad. Y esas visiones ideológicas no son falsas, sino unilaterales. Contienen verdad, más sólo una porción. El pensamiento está ligado a la situación social, pero, por fortuna —piensa Mannheim—, hay una clase que no está aherrojada a su propia situación; es precisamente la inteligencia, que se encuentra flotando sobre la sociedad. Su misión no está limitada por un criterio de clase. De ahí su función específica: analizar críticamente las ideologías de clase, descubrir en ellas su verdad objetiva y unificarlas es una síntesis; hallar, en fin, una especie de verdad política superior a esas perspectivas parciales. La síntesis no constituye una verdad absoluta, pero es objetivamente válida para una constelación histórica. Para que sea válida ha de ser orgánica, ha de recoger en sí lo que cada una de las ideologías pugnantes tenga de verdad, ha de ser expresión adecuada de la situación social general y ha de ser también dinámica, con capacidad de futuro, asumiendo en su seno el mayor caudal posible de valores

de cultura y fuerzas sociales. La inteligencia no está llamada a gobernar, a prever, a ilustrar o criticar, pero sí a *averiguar* la verdad política de cada hora histórica.

Otro paso decisivo más y nos va a faltar del todo la fe en la inteligencia. Es lo que le ocurre a Geiger. La inteligencia tampoco escapa a la triste condición de los demás. Está sujeta a su propia situación. La visión que tiene de la sociedad está tan condicionada por su modo de inserción en ella, como pueda estarlo la del obrero, la del campesino o la del funcionario. Goza, a lo sumo, de más alta perspectiva, pero, en definitiva, la inteligencia se limita a crear sus propias ideologías, aunque sean distintas de las ideologías de clase. Cuando interpreta el futuro, no deja de hacerlo subjetivamente. Tiene que resignarse a no configurar y a no dirigir jamás la realidad social. El poder y el saber político se han disociado radicalmente. Jamás el titular del poder se contentará con ejecutar los dictados de la inteligencia, seguirá sus propios objetivos. No puede, pues, la inteligencia desempeñar papel creador o rector en el mundo de los hechos políticos o sociales. Nada más triste y escéptico que esta frase de Pareto: «Las consideraciones teóricas de la inteligencia sólo influyen en la vida política por obra de los factores sentimentales que se esconden detrás de la teoría. El pensamiento empírico y lógico poco o nada puede contribuir por razón de sus propiedades teóricas a la configuración de la sociedad, que depende de otros factores diferentes y mucho más importantes». En estas condiciones la inteligencia ha de optar por una de estas actitudes: 1. Abandonar el poder político a su dialéctica propia. 2. Seguir el camino opuesto, sometiendo el espíritu al primado del poder y limitándose a cantar su apoteosis. 3. Ponerse legítimamente al servicio del poder. La inteligencia se limita a proveerle de fórmulas sin asumir responsabilidad alguna por los objetivos que el poder persigue. 4. Adoptar una actitud verdaderamente crítica frente al poder político. En ésta cifra Geiger la función específica y singular de la inteligencia, la única que le incumbe propiamente en el campo

político. No puede dirigir el obrar político ni encauzar el acontecer social; tampoco debe someterse a sus exigencias si no quiere violar las leyes del espíritu; debe, pues, limitarse a su función creadora dentro de su esfera solitaria y propia.

No le queda otro camino sino la crítica incesante e incansable del poder. No ya *averiguar* la verdad política relativa, sino *desenmascarar* las ideologías. No hay ningún orden social que no maneje ideologías. Son los mitos de cada época. Sirven para cubrir los objetivos políticos; su modo de difusión es la *propaganda*. La inteligencia queda, pues, relegada a una función más bién destructiva que constructiva. Debe limitarse a desenmascarar las ideologías. Cumple así la dialéctica función polar de crear y desenmascarar ideologías.

* * *

El que sabe, gobierna; el que gobierna, debe saber; el que manda con éxito, sabe; el que sabe, prevé; el que sabe, ilustra; el que manda, provee; el que sabe, critica; el que sabe, averigua; el que sabe, desenmascara. He ahí la sugestiva línea que describe, sin duda muy imprecisamente, las peripecias de la inteligencia política, quiero decir de la inteligencia en su función política. Los dos grandes términos que circunscriben el juego dialéctico son, de un lado, el poder político, de otro, la inteligencia. Unidos en un principio, aparecen hoy polarmente escindidos por un abismo insondable. Y, sin embargo... Sin embargo, nunca se ha exigido más a la inteligencia. Metido en el callejón de la técnica, el político tiene que hacer frente a la terrible voracidad de saber pragmático que aqueja a la sociedad contemporánea. Es un tipo de sociedad que se ve a sí misma como una realidad altamente dinámica, variable y mudadiza. Algo peor. No sólo se ve en movimiento incesante, pretende también impulsarlo adrede, conscientemente. Siempre está queriendo dar

un paso adelante. Naturalmente, ahí está la inteligencia para que impulse el movimiento y lo ilumine desde dentro. El político contemporáneo, para justificarse socialmente, tiene que estar inventando sin cesar. De investigador se trueca en inventor. Le ocurre un poco como al empresario capitalista, al que la crueldad de la libre concurrencia le fuerza a arbitrar incesantemente nuevas combinaciones económicas (Geiger). El político tiene que regular la vida, racionalizarla al máximo y señorearla partiendo de un plan.

¡Curiosa paradoja! Se pierde la fe y al par se exige de la inteligencia lo que parece exceder de su menospreciada fuerza. Paso a paso, el saber político ha ido contrayendo el área de sus posibilidades cualitativas. Lo que empezó en sabiduría especulativa y rectora es hoy saber técnico. El *sophós* se ha convertido en inventor de técnicas combinaciones. Ya no forma parte ni de un estamento. Tocamos la trama íntima del tercer fenómeno que nos propusimos enjuiciar. Los *intelectuales* de hoy forman un ejército inconexo de funcionarios burocratizados. En un artículo estremecedor por sus consecuencias formula un sociólogo contemporáneo este terrible vaticinio sobre la sociedad futura: Como consecuencia del intervencionismo, de la socialización fría y de la economía planificada total, que propugnan y mantienen tanto el bolchevismo como el fascismo y la democracia occidental, la rección de la sociedad del mañana irá a parar a manos de los directores de las grandes asociaciones económicas. Empezarán por determinar la política económica y acabarán sujetando la política general a las exigencias de los objetivos económicos. El político del mañana será un economista *politizado*. Una vez encaramado en el poder, ya se encargará de asegurarse en él. Tendrá en su mano los poderes de disposición sobre los medios de producción. El cumplimiento, ciertamente nada improbable, de este pronóstico, representaría la realización paradigmática del saber político como técnica. Vendría, asimismo, a consumar la burocratización del político como intelectual. Funcionario del Estado o asesor técnico de

los poderes privados, burócrata, en fin, con oficio y beneficio. Acaso algo peor: esclavizado por el mecenazgo.

Queda por averiguar si la misión política de la inteligencia se va a agotar en la dirección del proceso de la producción y en el planeamiento de la economía.

* * *

Nadie vea en lo que queda dicho un alegato contra los saberes técnicos. El hombre contemporáneo, quiéralo o no, tiene que pechar con la técnica y con sus consecuencias. Tenaz y sutilmente la inteligencia pugna por reducir los saberes facultativos a su función específica dentro de la misión harto más compleja que aquélla está llamada a cumplir. El enérgico planteamiento de los problemas metafísicos desde hace varios decenios es ya un esfuerzo infinitamente valioso y eficaz para lograr su certero encuadramiento. Paradójicamente, de todos los saberes técnicos, la política es uno de los que parece haber olvidado más su primitiva y feliz incardinación en la órbita de la sabiduría. Tal vez porque sea el menos logrado de todos. Mientras el hombre señorea orgullosamente la realidad natural, nunca parece haber estado más distante de dominar la realidad social y política. Ahí están las gigantescas colisiones que todos hemos vivido para demostrar la impotencia del saber político como praxis. Cierto. Más no se pierda de vista que también esos acontecimientos que ponen en tela de juicio la función rectora de la inteligencia son obra de la inteligencia. A fuerza de tecnificarnos nos hemos olvidado de que la ética no es simplemente un sistema de valores que se cumplen o se infringen, sino algo que afecta al ser, a nuestro ser, porque va unida a nuestro Ethos, al modo radical como nos hayamos instalado en la vida. Cuando De Broglie advertía a los físicos que no debían poner la ciencia del átomo en manos de los gobernantes, no creo que

lo hiciera porque dudase de la capacidad política de la inteligencia; pensaba, sin duda, en el riesgo casi cierto de que fuese mal usada. El saber, cualquier tipo de saber, está vinculado al Ethos que tiene a su base. La Política como saber científico es legítima y necesaria. Pero la ciencia y la técnica no agotan el contenido ni las posibilidades del saber político. El problema capital de la «teoría» política estriba en precisar el contorno y los límites del saber político como *ciencia.*

Cuando Max Scheler se disponía a publicar la colección de trabajos que iba a titular «Ensayos de Sociología del Saber», apuntaba con gran tino en el prólogo que en la mente de los grandes padres de la Sociología ésta habría de ser el *fundamento* de una política racional. Creo que conviene esclarecer decididamente una de las más perturbadoras confusiones del pensamiento contemporáneo. Lo que la Política tiene y debe tener de saber científico y técnico es precisamente la Sociología. La Política será ciencia allí hasta donde la Sociología lo sea. Ni un punto más. Como contrapunto, el saber sociológico no agota todo el saber político, es sólo una parte. La pregunta que viene a las mientes con irrefrenable rapidez es esta: ¿En qué medida puede ser la Sociología una ciencia *positiva?* Vale tanto como interrogar hasta qué límite la realidad social se deja positivizar bajo especie de *hechos.* Cuestión, no hay duda. muy peliaguda, porque no todas las realidades se dejan recortar de la misma manera para someterse a los esquemas de la ciencia. Uno de los más tenaces yerros en que incurre la Sociología contemporánea consiste en el empeño de positivizar lo social sujetándolo a esquemas tomados de otros campos de la realidad. O se utilizan esquemas de la realidad natural o de la realidad histórica. Los que van por la primera ruta suelen echar mano de los esquemas que estaban vigentes en la época de Comte. Mientras los teóricos de la *nueva física* operan con esquemas infinitamente más complejos y flexibles, como *leyes de frecuencia,* etc., muchos sociólogos de un positivismo trasnochado siguen maniobrando con esquemas deterministas ya

arrumbados en el campo donde nacieron. Ni siquiera se plantean a sí mismos el sugestivo problema de cuáles serían los supuestos de que partirían Comte y Spencer para construir sus sistemas positivos de la Sociología si tuvieran ante sí la Física y la Biología contemporáneas. Los que van por la segunda ruta historifican radicalmente lo social, de manera que su realidad se disuelve en el despliegue incesante del acontecer histórico. Ni unos ni otros dan en el blanco, porque el campo de la realidad social que la ciencia tiene que tomar terminativamente como *hechos* no coincide ni con el campo de la realidad natural ni con el de la realidad histórica. Evidentemente, lo social no es naturaleza, pero, aunque parezca menos evidente, tampoco es propiamente Historia. Es un *triton genos*. Y aquí está la razón de por qué el saber político no se agota en la Política como ciencia, es decir, en la Sociología. La razón está en que lo que tiene realmente que ver con la Historia es la realidad política, más que la social. Lo social es —entiéndase el vocablo con toda delicadeza— *material* para lo político. Mejor dicho: la realidad social es el sistema de posibilidades con que el hombre cuenta para realizar lo político. A su vez, lo político, rectamente entendido, consiste en hacer posible que la persona pueda realizarse como persona. Allende todo saber técnico, supuesto tal saber, la Política entra de lleno en el reino de la sabiduría. El término sabiduría nos lleva automáticamente a la idea de persona y al Ethos radical del que todo saber ha de tomar nacimiento, si se quiere que el saber sea nuevamente vida intelectual y que haya política propiamente dicha. Nos lleva también a aquella elevada zona en la que el hombre, coautor de su vida, concurre con la sabiduría dispositiva de Dios para trazar la figura de la Historia. Lo que por encima de todo diferencia al genio político de la gran caterva de los técnicos y administradores es ese coeficiente de opción creadora entre posibilidades de vida colectiva que trasciende del puro planeamiento de la economía y del proceso de la producción. Otra cosa es el Ethos en que el político apoya sus acciones; por donde la Sociología

como saber técnico y la Política como sabiduría entroncan con la Etica.

Permitidme que ponga punto final a estas reflexiones. Van dictadas por una honda inquietud como facultativo del saber político. El cumplimiento, al menos en parte, de aquella famosa profecía de Lenin de que un día «toda la sociedad será como una oficina o una fábrica con trabajo igual e igual salario», afianza en mí la convicción de que detrás de esos pronósticos tan a la moda sobre la futura tecnocracia, el señorío de los *managers* o de los expertos, se juega no sólo el porvenir de la cultura y el de la inteligencia, el futuro del saber y de la vida intelectual; se juega también, esto es infinitamente más grave, nuestra propia salvación personal.

LAS ELITES POLITICAS EN LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA

(Conferencia pronunciada en 1952)

Uno de los diagnósticos parciales más certeros que se pueden formular sobre la situación contemporánea consiste en dar su relieve entero y verdadero al fenómeno de mayor bulto desde que terminó la segunda guerra mundial: el hecho general e incontrovertible de la totalización progresiva del poder político. El fenómeno en cuestión venía siendo pronosticado con gran perspicacia desde hace varios decenios. Basta recordar el nombre de Ernst Jünger y su famoso concepto de la «movilización total» lanzado a poco de terminar la primera gran guerra. El término «total» venía a punto para discernir un cambio cualitativo en el modo de movilización de la energía humana que la guerra y la política comportan. La guerra del catorce —en esto estriba su significación histórica— que empieza por desplegarse en una serie de acciones armadas a la manera tradicional, acaba en la movilización absoluta y radical de toda la energía potencial de los Estados combatientes. Lo peculiar de este nuevo modo de movilización es precisamente su carácter total. Es el hombre mismo el que se moviliza mecánicamente desde la raiz. El confusionismo reinante en los años siguientes y el juego de las ideologías contendientes en la Europa de la postguerra oscureció en muchos la conciencia de que el fenómeno seguía en marcha hacia el cumplimiento cabal del pronóstico. En ese lapso de tiempo se acuñan los términos «totalitarismo» y Estado totalitario con carácter discriminatorio y con ceguera para lo que acontece soterradamente en el interior del campo que se llama a sí mismo antitotalitario. La segunda guerra ha tenido a este respecto efectos más aleccionadores. A los que les ha tocado vivir permanentemente en la extremosa tensión de ánimo

que envuelve la rúbrica de la «guerra fría», les resulta evidente que la nota dominante de nuestra centuria, para bien y para mal, es precisamente la totalización del poder. El hecho se presenta bajo el signo de lo que, de un lado y de otro, por la diestra y por la siniestra, se ha dado en llamar «la revolución política». Después de asentar las partidas positivas y negativas en el Debe y Haber de la civilización moderna, el balance arroja un saldo poco reconfortante: la única línea continua que parece atravesar la historia humana es la acumulación social de ciertos saberes y, gracias a ellos, la ampliación del poder del hombre sobre la naturaleza y sobre sus semejantes. Este último aspecto es el que pesa de manera especialmente grave sobre la conciencia contemporánea, casi puede decirse que la determina en gran manera. Hasta hace un par de decenios a nadie se le ocurría poner en duda que esta acumulación de saberes y de técnicas tenía que redundar inevitablemente en beneficio del hombre. Puede tomarse como expresión de tal estado general de conciencia este juicio de Wells: «Nuestra historia acusa el crecimiento constante de las unidades sociales y políticas que los hombres han combinado. En el breve período de diez mil años esas unidades han crecido desde la primera familia tribal de la primitiva cultura neolítica hasta las vastas unidades —vastas, aunque todavía pequeñas y parciales— de la época presente. Y este cambio de localización del poder político —manifiestamente incompleto— ha sido acompañado de profundas mudanzas en su naturaleza. A la compulsión y la servidumbre han sucedido ideas de libertad por asociación y la soberanía, antaño concentrada en un rey y en un dios autocrático, se ha difundido anchamente a través de la comunidad» (1). Nadie aceptaría hoy sin más una presunción tan ingenua y optimista. La experiencia de los últimos veinte años de concentración del poder ha mostrado que el hombre no solamente es capaz de moldear la naturaleza a su antojo, sino que puede hacer lo mismo con sus

(1) *The Outline of History*, 5.ª ed., revis., pág. 1142.

semejantes. Si, como pretendía Marx, el hombre es un ser capaz de manejar instrumentos, lo cierto es que uno de los instrumentos más manejables es el hombre mismo. La prensa, la radio, la televisión, la maquinaria de los partidos, las drogas, el ejército, la fábrica, el cine, son instrumentos con los que el hombre ejerce poder sobre los demás. Es una nueva manera de apoderamiento. Alcanza a zonas más profundas del hombre, casi se diría que toca al hondón mismo de la persona. No es sólo que los nuevos saberes y técnicas hayan acrecido el poder de dominación, lo han cambiado también cualitativamente. A ese cambio cualitativo responde el modo totalmente nuevo como el hombre actual siente en sí mismo el apoderamiento.

Para comprender en qué consiste esa novedad hace falta una aclaración previa. Si se tratase de decir que el hombre actual se siente encadenado, la cosa no sería nueva. Sentirse encadenado no es nuevo en el hombre, le es connatural. Es la otra cara del sentimiento de la libertad. Son los dos aspectos de un mismo y único sentir. Nunca se siente el hombre tan libre que no se sienta a la vez encadenado. Pero ocurre con este último sentir como con la libertad: el hombre no ha sentido ni se ha planteado el problema del encadenamiento siempre de la misma manera. El hombre antiguo ha visto el encadenamiento, no en el poder que el hombre ejerce sobre el hombre, sino en la sujeción del hombre a la naturaleza. El hombre es un ser natural que forma parte de la naturaleza. Es uno de los muchos entes que pueblan el universo. Pero tiene en su haber algo que no posee ninguna otra sustancia del universo: el *logos*. Con el *logos* puede el hombre dirigir su vida. Y esta vida es fundamentalmente para el griego vida en una ciudad. Basta para no sentir el encadenamiento que el hombre pueda efectivamente vivir por su propio juicio dentro de una ciudad. Entonces, el poder del hombre sobre el hombre, bajo el *Nomos*, es la garantía de la libertad, la vía por donde el hombre asciende del encadenamiento al vivir libre y verdadero.

El cristiano transfiere el sentimiento y la idea del encadena-

miento a un plano más radical: las cadenas tienen aherrojada no ya la vida del hombre, sino su interioridad, su mismidad. La cuestión que se plantea entonces al hombre no es cómo puede disponer de su vida, sino cómo en todo instante puede ser sí mismo. Se trata, pues, de quebrar los hierros para poder hacerse a sí msimo. El sentimiento de hallarse aherrojado es mucho más hondo. Es un sentimiento de asfixia. Se diría que se siente extraño en el mundo. Se siente extraño en el mundo porque el mundo tiene efectivamente muchas cosas que pueden favorcer la interioridad del hombre, su mismidad, pero tiene otras que son adversas. El problema del encadenamiento queda planteado como una lucha por la liberación de la mismidad, contra el mundo y contra lo que en el mundo ocurrre. Lo adverso, el riesgo, es el mal. A este hombre, con esta mentalidad, no se le ocurre que el mal estriba en el poder que el hombre ejerce sobre el hombre. Para el cristiano, sobre todo a partir de San Agustín, el hombre no se define ya porque es un ser que tiene *logos*, sino porque es un ser con un destino que hay que conquistar, y ese destino es o una vida feliz o una vida desgraciada. El poder que el hombre ejerce sobre el hombre, no es un mal, ni un riesgo, sino un instrumento en la lucha por la liberación de la mismidad. Esto es patente a lo largo de toda la mentalidad cristiana.

Las cosas van a cambiar resueltamente al advenir el mundo moderno. En virtud de una serie de supuestos que no podemos analizar aquí, el hombre moderno va a transferir el modo de sentir el encadenamiento a un plano distinto. Desde finales del siglo XVI, más agudamente a partir de Locke, el hombre moderno empieza a sentir que la raíz del encadenamiento consiste en la sumisión del hombre a otro hombre. Es la consecuencia de un hecho insólito hasta entonces en la vida europea: la aparición con fuerza incontrastable de un nuevo modo de entender y practicar el mando político que un escritor francés del siglo XVI bautizará con el nombre de «soberanía». Con él se inaugura un tipo de poder político que, a diferencia de lo que ha aconteci-

do en el mundo antiguo y en la mentalidad cristiana, se presenta con la pretensión de ser legítimamente «irresistible». El poder soberano pretende ser tenido y aceptado como irresistible. La irresistibilidad obliga a un nuevo tipo de obediencia: la obediencia como sumisión. La réplica a estas pretensiones será un nuevo modo de sentir la libertad, que supone un viraje definitivo frente a la actitud cristiana y la de la tradición clásica. La libertad no consiste en salvarse a sí mismo contra un mundo adverso, ni en ascender desde la propia naturaleza para disponer de su vida en una *polis*, bajo el *Nomos*; consiste simplemente en no estar sometido al poder de otro. No es una liberación, la meta de un esfuerzo, es algo que el hombre tiene *ab initio* en su haber natural y que no debe perder. La libertad consiste en no dejarse encadenar. No es un problema de interioridad o intimidad. Es un problema de exterioridad: la libertad es un poder natural del hombre que no se actúa cuando el hombre depende de otro poder, es decir, de otro hombre. Soy naturalmente libre, pero si hay un poder mayor que me lo impide, no soy libre. Libertad es lo contrario de sumisión.

Pues bien, lo que caracteriza la marcha del mundo moderno, visto desde este ángulo, es la radicalización progresiva de esta conciencia de encadenamiento, que culmina en el hombre contemporáneo. Hasta hace muy poco el sentimiento de hallarse sometido a un poder irresistible tenía como paliativo la creencia más o menos clara y firme de que en ese sometimiento el hombre no hacía sino acatar los designios inescrutables de Dios o las normas de una tradición respetable. El ciudadano de una democracia contemporánea ve el apoderamiento y la sumisión como un fenómeno puramente humano, sabe que detrás de un aparente sistema impersonal de poder están los hombres de carne y hueso que lo detentan y ejercen. Se ha llegado así a una especie de sensibilización hiperestesiada frente a cualquier fenómeno de poder y, al mismo tiempo, a una actitud de absoluto dejamiento y resignación. Por un lado, se denuncia con estrépito que el hombre está a punto de ser definitivamente ab-

sorbido en el Estado; por otro, se acepta el hecho como fatal e irremediable. Es un curioso fenómeno de difamación y de renunciación.

En estos últimos años, después de la segunda guerra, todo lo que se relaciona con el poder se nos presenta envuelto en una atmósfera sobrehumana, ultrahumana, a la postre, inhumana. El poder político se convierte en símbolo visible del misterio del mal. El que tenga arrestos para sumergirse en este turbio clima diabolizante y demoníaco, que impregna buena parte del pensamiento y de la sensibilidad contemporáneos, no tiene más que adentrarse en la teología y en la ética política protestante de Barth y de Gogarten. En ella, y con más fuerza aún en los innumerables libros de intención escatológica que pululan en toda Europa, se transparenta un estado de conciencia de verdadera embriaguez, algo así como una embriaguez del mal. Nos hallamos bajo el imperio de un nuevo tipo malsano de satanismo. Se señalan con morbosa fruición los modos de presencia del mal en la malaventurada época que nos ha tocado vivir. Es la época, se nos grita, en que el hombre ha vuelto a encontrarse cara a cara con el mal. Como si el mal estuviese ahí en una forma hasta ahora no conocida, con una densidad incomparable a la de tiempos pasados, con una intensidad que obligase a revisar la vieja idea cristiana que ve en el mal la causa y la impulsión del bien. La idea cristiana se apoya en el supuesto filosófico-histórico de que en la lucha dialéctica entre el bien y el mal las fuerzas del mal son reducidas y anonadadas. Es la idea del mal que simboliza todavía Mefistófeles, quien, según el poeta, es partícipe de una fuerza «que quiere siempre el mal y, a despecho suyo, obra siempre el bien». En este triste tiempo nuestro el mal acusa su presencia de manera harto más sobrecogedora, con lo cual el trasnochado Mephisto se ha convertido, como en la poesía de Valery dedicada a Fausto, en un pobre diablo. El tipo que simboliza el mal nuevo y potenciado de nuestro tiempo, se cifra en el fariseo, el hipócrita, el santón falso, el gran egoísta que pasa por altruista, el corrom-

pido que juega a asceta. Pero todavía se arguyen encarnaciones más extremas del mal. Se da en imaginar un diabolismo activo, emergente de una especie de segundo pecado original, un pecado de segundo grado, un pecado que consistiría en poner toda la fuerza de que se dispone al servicio del mal. «El hombre se sacrifica a sí mismo —dice Reisner en su libro *El demonio y su estampa*, describiendo esta nueva forma de diabolización— por disfrutar el placer del sacrificio, para gozar conscientemente de su entrega al mal». Sería la forma más radical de venderse al diablo. No es difícil adivinar a quiénes se pretende atribuir este tipo de satanismo sustancial: a los grandes demagogos contemporáneos, dueños omnímodos de los instrumentos técnicos de movilización de las pasiones y sentimientos, forjadores de mitos, apoyados en la impetuosidad del instinto y de las fuerzas irracionales del hombre. Al que mira estos fenómenos con ojos diabolizantes le parece que el mal se ha hecho aquí sustancia del hombre, se ha sustancializado en una parte de su naturaleza. Otro testigo contemporáneo del mismo cuño define esta decantación en el tuétano del hombre contemporáneo como una castración moral: «La radical eliminación de la concienecia moral —dice— crea una curiosa situación en la cual el hembre, de servidor del mal, se convierte en una máquina del mal; el individuo cobra una apariencia mecánica, mientras el tinglado entero produce una impresión satánica» (Jünger).

Hay que reconocer que no es fácil escapar al imperio de este fuerte estado de conciencia. Cuando se ha tenido ocasión de observar los efectos que el uso de un poder político total produce en la persona que lo ejerce, se siente la tentación de atribuir al poder mismo, por razón de su naturaleza, una dimensión diabólica. ¿Cómo explicar naturalmente ese increíble aislamiento de la realidad que salta a la vista en las más señaladas acciones políticas de la última guerra? Se diría que al paso que el poder se concentraba y multiplicaba en las manos de sus titulares, iban perdiendo el sentido de la realidad. Pero la cosa en sí no tiene misterio, si se descuenta el ingrediente providen-

cial en la marcha de la historia. Se podrían aducir muchas razones certeras para explicarlo. Entre ellas, una de índole moral y de gran peso, el primer gran axioma de una teoría política. Cada hombre tiene una capacidad determinada para usar bien del poder, la que consiente su fortaleza moral, su *Ethos*. Pasado ese nivel, no es que se sustancie en él una realidad diabólica, pero sí que pueden la malicia y la hipocresía convertirse en hábito. No es necesario salir de lo humano en el hombre ni recurrir a cada instante al Anticristo para dar razón de la inmensa dosis de maldad que puede acumularse en cualquier período de la historia.

Si seguimos analizando este insalubre estado de conciencia hallamos en seguida una segunda nota : el hombre contemporáneo acepta la diabolización progresiva como la secuencia de un hecho fatal de nuestro tiempo, la masificación. La masificación es el punto en que el mal parece hacerse palpable en el hombre, carne suya. Según este supuesto el hombre actual está condenado a ser irremediablemente, en una de sus dimensiones. masa, hombre-masa.

Como consecuencia del proceso técnico-industrial y de la inevitable socialización que tal proceso entraña, se han ido constituyendo a manera de grandes monstruos técnicos destinados a satisfacer las necesidades de las magnas aglomeraciones humanas que caracterizan a la sociedad presente. Estos monstruos forman un nuevo tipo de realidad social, dotado de una especie de alma colectiva supraindividual, con su dinámica propia. Todo el que toma parte en esta dinámica entra automáticamente en el campo de fuerzas de esta *psyché* colectiva, y todo su ser corporal e intelectual queda absorbido en ella. Lo colectivo se adueña del individuo y lo encadena, no ya superficialmente. diríamos, instrumentalmente, a través de sus funciones cerebrales, sino apoderándose de su propia alma. Lo colectivo acaba determinando las reacciones biológicas conscientes e inconscientes del hombre, en suma, la conducta entera. Nada en el hombre escaparía entonces a la invasión de lo colectivo. No queda

hueco alguno para la intimidad. La masificación anega progresivamente la persona humana profunda y convierte lentamente al individuo en mera función del alma colectiva. Así se consuma el encadenamiento del hombre hasta el límite más extremo que se puede imaginar. No es, pues, extraño que, dominado por tal estado de conciencia, el hombre actual sienta el encadenamiento de manera mucho más radical y absoluta que nunca sintiera, y su desasosiego sólo se puede comparar relativamente a la mentalidad gnóstica o maniquea con la que, desde dentro de sí mismo, hubo de enfrentarse San Agustín. Es una especie de recaída en el maniqueísmo.

He aquí la otra consecuencia de tal estado de postración: el hombre se siente irremediablemente encadenado y para romper sus prisiones echa mano de un acto de salvación. Cree encontrarla en llevar el poder político a su último extremo. Cuando el poder es tal que anonada al hombre, le libera. Hace con él lo que él no es capaz de hacer de sí mismo. Se busca la libertad en la sumisión absoluta y aniquilante. Naturalmente, ese poder anonadante sólo puede ser ejercido por una élite salvadora que por medio de una fuerza absoluta y total está llamada a conducir a las masas hacia su redención. Estos graves y malsanos supuestos explican por qué el pensamiento contemporáneo no acierta a plantear rectamente el problema del poder político y de la función política. Se encuentra prendido de antemano, a quemarropa, en una dialéctica falsa y desmesurada: la dialéctica entre una pretendida «masa» encarnadora del mal y una pretendida «élite» mesiánicamente salvadora. El término élite es rigurosamente complementario del de masa. La dialéctica entre los dos términos viene preparándose a lo largo del mundo moderno. Su primera fase es la contraposición entre el sabio político y el vulgo que se pone en marcha con el Humanismo y domina el pensamiento y la práctica política de los siglos XVI y XVII. Dios se ha convertido en un donante arbitrario: Ha elegido al sabio para mandar, dotándole de un saber singular y supremo; el vulgo es incapaz de entender por sí mismo la

verdad y está condenado a servir y obedecer. La dialéctica se agravará paulatinamente a partir de la revolución puritana. Parece que los famosos «Ironsides» de Cromwell tenían una canción de combate que empezaba con estas palabras: «Somos los primeros fuertes elegidos». Aquí está ya plenamente prefigurada la conciencia de élite propiamente dicha: un grupo humano se siente a sí mismo elegido por Dios para el ejercicio del poder. El supuesto de esta actitud es la creencia calvinista en la predestinación. Naturalmente, el contrapunto de los elegidos son los condenados a perdición. La dialéctica del poder político se convierte en la acción de los elegidos sobre los no elegidos para proveer a su salvación. Se introduce en la mentalidad moderna la idea de que la mayoría de los hombres se hallan en estado de perdición y han de ser salvados a pesar suyo. Mientras la dialéctica se mantiene informada por el elemento religioso, todo sigue estando referido a Dios y a nadie se le ocurre que la función de esta élite redentora consista en algo distinto que en procurar al vulgo su felicidad ultraterrena. Las cosas van a complicarse insospechadamente con el cruce del racionalismo y del naturalismo en el siglo XVIII. Es común a ambas mentalidades lo que alguien ha llamado «la fe en la idea». El racionalismo hace de la naturaleza razón; el naturalismo, lo contrario, hace de la razón, naturaleza. Aparentemente, la diferencia es abismal. Pero el resultado es el mismo: en un caso la razón se saca las ideas de sí misma y se despliega a sí misma desde esas ideas; en el otro las saca de fuera, de las cosas, de la experiencia sensible. Pero en uno y otro caso, eso que la Ilustración llama «ideas» se presenta a la razón con tal fuerza que no tiene más remedio que erigirlas en principios y plasmarse por ellos. De aquí a la consecuencia de que la «razón cultivada» puede usar del poder absoluto y de la coacción contra los que no quieren ser libres y virtuosos hay un paso. Las razones no iluminadas, los hombres de naturaleza mediocre, deben ser empujados por la fuerza y la coacción hacia la felicidad verdadera. Aquí el punto de referencia ya no es Dios, sino la dicha terrena.

La dicha se consigue mediante una transformación social radical. Se constituye así una mentalidad totalmente desconocida hasta entonces, genuinamente mesiánica; el sentimiento de que el hombre avanza continuamente hacia un desenlace del decurso histórico, acompañado por la conciencia de hallarse en una crisis incurable y estructural. Las dos primeras versiones prácticas de esta actitud mental son la dictadura jacobina, que pretende inaugurar el reino de la virtud, y el esquema social igualitario de Babeuf. Desde los supuestos de esta mentalidad se desemboca fatalmente en la idea de que la verdad está encarnada en unos pocos dirigentes que conducen a la acción política con la ayuda de unas cuantas bandas de leales altamente organizadas. Las bandas de los leales forman, por ejemplo, el Comité de Salud Pública, que gobierna con los Clubs jacobinos, o el Directorio secreto de los secuaces de Babeuf, apoyado por los «iguales». En tal estado de revolución permanente, la élite —los ilustrados— usan de la coacción como de un método natural y normal, los «no ilustrados», se limitan a dejarse arrastrar por el entusiasmo. La dialéctica entre la élite ilustrada y los no ilustrados es del siguiente tenor: la vanguardia de los iluminados está libre de toda clase de vinculaciones morales y puede emplear todos los medios que considera necesarios para asegurar el advenimiento del nuevo milenio; la subversión frente a las instituciones establecidas, el terror cuando se está en el poder. Los secuaces ponen su pasión, su fe, la violencia de sus instintos, a disposición de la élite redentora. Nos hallamos a muy corta distancia del sistema de ideas que va a sustituir la élite de los ilustrados por la dictadura del proletariado: basta transponer la concepción originariamente jacobina de un conflicto endémico en la sociedad entre las fuerzas de la virtud y las del egoísmo al esquema marxista de la lucha de clases. Dentro de este esquema, la élite —titular de la razón, objetivada como conciencia de clase— se sirve de la pasión de los que van a ser redimidos. Los términos pasión, violencia, entusias-

mo, instinto, llevan directamente a la idea de la masa que irá sustantivándose progresivamente a lo largo de los siglos XIX y XX.

Pues bien —y con esto llegamos al punto crucial de nuestro diagnóstico— esta atmósfera diabolizante y la idea de masa son precisamente el telón de fondo que determina el área mental dentro de la cual se mueven los ideales de élite forjados por la sociedad contemporánea, el mayor obstáculo que se opone al recto planteamiento del problema del poder político. Esos ideales no son sino la sublimación ideológica de los dos tipos de minorías rectoras que detentan de hecho el poder dentro de la llamada «sociedad de masas»: por un lado el activista, por otro, el organizador (*manager*). Los dos, cada uno a su modo, se nutren de esa dialéctica de fondo entre la razón iluminada y la pasión ciega, que constituye su transfondo histórico e intelectual.

No estará de más que nos detengamos un instante a examinar el *Ethos* que está en la base de estos dos ideales de élite que postulan las grandes posiciones políticas contemporáneas. En primer lugar, el activista.

El arquetipo de este ideal de élite política ha sido elaborado por el bolchevismo, aunque no haya tardado mucho en ser seguido allende el campo marxista. El activista es el contrapunto del tipo humano al que desdeñosamente se califica de «intelectual». El intelectual aparece como el hombre incapaz, reseco, sin sangre, movido sólo por la razón; y la razón es, naturalmente, burguesa y decadente. El activista pretende justificarse con que la fe en la razón ha hecho perder al hombre la confianza en sí mismo, las convicciones fuertes, para sumirse en la discusión de las puras opiniones y en un negociar sin fin que no permite llegar a la acción. El ideal del activista es el homber viril, fuerte; el pecado capital, la flaqueza. La fortaleza se encuentra en el retorno a lo natural, a una vida fuerte, propia y originaria. De ella se espera la constitución de un nuevo tipo humano, de signo combatiente, capaz de superar al intelectual del pasado inmediato. De la reactivación de los instintos biolo-

gicos brotará el esfuerzo que hará posible el renacimiento. Se espera todo del joven, no por inteligente ni por moralmente bueno, sino por joven. Frente al intelecto reseco y enteco, se levanta la sangre en nombre de la vida. No importa el hombre individual, sino lograr un tipo humano lo más activo y duro posible. Lo importante es pertenecer al núcleo de los fuertes, a la élite de los combatientes, frente a la masa de los simples secuaces. El intelectual fue el dirigente del siglo XIX; el hombre del futuro es el activista, el activista que, con sus medios técnicos, en vez de las racionales del intelectual burgués, moviliza al mundo. El individuo ha pasado a la historia; el saber y la cultura dejan de ser principios de selección. No deciden ya la individualidad y la inteligencia, sino la posesión de virtudes activas, cualidades más sencillas, menos inteligentes. A esta idea del *homo activus* se unen connaturalmente desde el principio las nociones de guerra y de guerrero. El que está llamado a mandar siente en sí mismo un impulso especial, un *élan* vital, una voluntad vigorosa hacia lo elemental y hacia el poder. Estas tropas de asalto decididas se diferencian de la masa de los demás que se limitan a cumplir su deber, dominados todavía por una moral burguesa. El *Ethos* del activista es el dinamismo radical. Es la cualidad llamada a constituir la élite de los fuertes, los llamados al mando y al señorío, a diferencia de la masa destinada a obedecer y a servir. Constituyen una especie de guardia, la orden de los hombres que hacen la historia. Los mandados tienen que limitarse a ser objeto del poder político. Para el activismo bolchevique el propio Marx sigue siendo demasiado burgués, no es un activista puro. Nada es suficientemente férreo y activo. El objetivo supremo de este activismo es la movilización total. La dinámica infinita del poder sólo es realizable donde exista el Estado en grado total. El mando fundado sobre las ideas de verdad y justicia se desprecia como mando aparente, mando a medias. Frente a él se postula un tipo de mando ilimitado, libre de toda clase de trabas morales. El Estado ya no pertenece a las magnitudes morales, no

es más que un instrumento supremo de poder, una simple herramienta, la más comprensiva, cuya función consiste en organizar. Como puede organizarlo todo, no puede tener vínculos que la sujeten. Desde este punto de vista, todas las vinculaciones orgánicas, como las jurídicas, civiles o de clase, en cuanto pueden servir de supuesto a una resistencia, son simples concurrentes perturbadores del poder, llamado a organizar planeadamente la energía tutelar, y han de ser eliminados.

Al representante de esta época postindividualista, la época de la técnica y de la definitiva movilización del mundo, no le preocupan los problemas del alma cristiana. Se da por seguro que fenecerá y, con ella, Europa, por lo menos la vieja cultura europea. El activista es futurista y el futurista es negador del pasado. Lo que importa es la planificación de la energía total, el interés del poder. También el saber y la ciencia tienen que someterse a esta ley suprema del poder. La formación y la educación han de ser planeadas a la manera de las escuelas de cierto tipo de profesionales en las que todo está regulado por una disciplina clara y en las que no importa la formación de individuos, sino la crianza de un tipo. Al activista sólo le interesa la acción; no parte de reflexiones racionales, sino de una voluntad que todo lo concibe bajo la especie de pura tecnicidad. Para el activista lo grande y lo joven son los predicados supremos. Naturalmente, un romanticismo que coloca lo viril en el centro, considera grande todo lo que emociona en la historia; el ideal del hombre elegido, por oposición al hombre-masa, es una vida alimentada por un impulso gigante. Habría que poner en este mismo anaquel esa peligrosa beatería del ímpetu y de la pasión, del sentimiento y la imaginación y las innumerables monsergas retóricas sobre las generaciones jóvenes y el vivir arriesgado. El concepto de generación, forjado para explicar cómodamente la afinidad entre ciertos fenómenos artísticos, es un instrumento hermenéutico harto dudoso y debería ser raído del vocabulario político por su grave equivocidad.

Este nuevo tipo humano para quien la vida y la fuerza lo

son todo, ve en la máquina un instrumento de potenciación de la vida, el símbolo de la plenitud y la violencia de la vida y un medio revolucionario para la realización del poder y del mando. El Estado es uno de tantos instrumentos, el más importante de todos, un puro instrumento para la movilización total. Dentro de este Estado de trabajadores, el obrero renuncia a su conciencia de clase y la sustituye por una conciencia del Estado en virtud de la cual se identifica con la voluntad de poder de ese Estado. El hombre se ha convertido en energía, en fuerza de trabajo, no constituye ya un valor individual, sino puramente funcional, se le incluye en una ecuación, sólo se le considera desde el punto de vista matemático. Es un medio, no un fin, un puro medio, como la máquina, un medio de poder al que importa colocar en su sitio preciso. El problema de si algo es moral o inmoral se resuelve en una pura cuestión técnica, la de si sirve o no al activismo total.

Hasta aquí el activista. Veamos ahora el segundo ideal de élite, el organizador, experto o tecnócrata.

Si tomamos como guía el famoso libro de Burnham sobre la *Revolución de los "managers"*, nos hallamos ante el siguiente diagnóstico: según Burnham la clase dirigente de una sociedad —la élite— está constituida por los grupos de hombres que controlan el acceso a los instrumentos de producción y, en virtud de ese control, gozan de tratamiento preferente en la distribución de los productos de dichos instrumentos. Son los grupos que disponen del poder efectivo y del privilegio de la riqueza y se oponen con ello al resto de la sociedad. Ambos términos —control del acceso a los instrumentos de producción y tratamiento preferente— están estrechamente ligados y el grupo que posee uno tiene normalmente el otro. En la sociedad contemporánea el grupo social que se halla en trance de convertirse en clase dirigente es el constituido por los que Burnham llama *managers* o directores. Se definen por la función que cumplen. Son los que tienen la dirección efectiva de los intrumentos de la producción: no son ni los capitalistas, ni los accionistas, ni

los simples ingenieros, ni los gerentes o administradores, sino los que dirigen y coordinan técnicamente la producción y el trabajo. Tales directores constituyen ya hoy un grupo social particular. Tomados en bloque, aunque no tienen todavía plenamente el control del acceso a los instrumentos de producción, reciben de la renta nacional más que los capitalistas, y su renta rebasa con mucho a la de los demás sectores de la población.

Sobre este diagnóstico apoya Burnham el pronóstico de que rápidamente, más o menos en una cincuentena de años, la actual sociedad será sustituida por una sociedad directorial propiamente dicha. El mecanismo que producirá el paso se ajustará al siguiente esquema, de signo evidentemente marxista. Como cada grupo social tiende siempre, según Burnham, a mejorar sus posiciones de poder y de privilegio, la clase de los directores irá conquistando el control; cuando lo tenga en su mano, se irá también apropiando del tratamiento preferente. El procedimiento que asegurará la transición será la estatificación de la propiedad y el control de los principales instrumentos de la producción por el Estado. La conquista se hará, pues, a través del Estado, por medio del control efectivo de las instituciones del Estado. De ahí que junto a los *managers* o directores, en situación similar de poder, habrá un grupo de funcionarios políticos y económicos que compartirán con ellos el control y los privilegios. Una vez en el poder, se afianzarán y se reclutarán a sí mismos. Este es el supuesto clave del pronóstico: sólo una estructura económica basada en la posesión por el Estado de los instrumentos de la producción puede hacer que se consolide la dominación de los *managers*. Para Burnham esta es la hipótesis más probable sobre el futuro inmediato. La sociedad directorial será una sociedad tan llena de contradicciones y dificultades como la sociedad capitalista. En la nueva sociedad, la soberanía, el poder político, se desplazará progresivamente hacia los burós administrativos, cuya dirección estará en manos de ese nuevo tipo de hombre —el *manager*—, sea director económico o funcionario político. Sobre ellos, en primer plano, se

levantarán grupos políticos que sólo aparentemente constituirán la clase dirigente. Esto ocurre ya en la actual sociedad donde la política y la economía están separadas y donde la verdadera clase dirigente está constituida, según Burnham, por los que dirigen la economía y no por los que administran políticamente la sociedad. En la sociedad directorial, los verdaderos dirigentes serán los *managers*, incluso frente a los funcionarios políticos. En medio de las convulsiones que puedan advenir, la clase de los directores permanecerá; fructificarán y consolidarán su posición social y sabrán crear una sociedad sobre bases que garanticen su dominación, cualesquiera que sean los personajes que aparezcan en el primer plano de la política.

He aquí el segundo ideal de élite que brota espontáneamente de la mentalidad contemporánea. La corrección que podría hacerse a Burnham desde sus propios supuestos, torciendo la balanza a favor del funcionario o experto político o tecnócrata frente al *manager*, no altera sustancialmente los datos del problema.

* * *

Cabe preguntarse si estos ideales de élite no proceden de dos ideologías dialécticamente complementarias y no denuncian efectivamente el callejón sin salida en que se encuentra el hombre actual, como consecuencia, entre otras razones, de que la conciencia que tiene de su propio presente está atenazada por un tópico gigantesco: el lugar archicomún y archiadmitido como bueno de que la sociedad actual es una sociedad de masas y que, como resultado de ese proceso de socialización, el hombre, o bien es, por una de las dimensiones de su naturaleza, hombre-masa, o bien se ha convertido en hombre masificado por obra de la decantación progresiva de una especie de sustancia irracional. Sería excesivo imaginar que este tópico, en sus manifestaciones nobles, es la simple expresión ideológica

de la estructura social que tiene debajo, aunque sea ciertamente la sublimación en el plano del pensamiento de la situación real de una sociedad dominada por dos élites complementarias que se hacen el juego una a otra. Pero también sería ingenuo pensar que el tópico de la masa o la serie de tópicos concomitantes no son usados ideológicamente por los grupos sociales beneficiarios. Porque, en efecto, la idea de masa no consiente otra salida: o se toma el lado de la razón razonante y se desemboca en la idea de una élite de *managers* que racionaliza al límite la materia humana y reduce la política «a la administración de las cosas y del proceso de la producción», o se toma la vertiente de la pasión y de los instintos y se viene a parar a la idea de una élite activista y mesiánica, llamada a redimir la pobre materia humana de su masificación y diabolización.

Para despejar la ruta no hay más remedio que poner seriamente en tela de jucio el gran tópico que reduce a tan angostos términos el horizonte intelectual. ¿Es cierto que —sociológicamente— la sociedad actual es una sociedad de masas y que —psicológicamente— el hombre contemporáneo es realmente un hombre masificado? Puede muy bien ocurrir que el lugar común no resista a una crítica rigurosa, sobre todo si esa crítica puede apoyarse en una demostración convincente. Afortunadamente, la demostración es posible gracias a un reciente y curiosísimo experimento de Geiger (1951), uno de los sociólogos de mente más clara con que hoy contamos. Permitidme que me disponga a destripar el tópico y a describir el experimento.

La leyenda de la sociedad de masas se ha ido configurando de esta suerte. La crítica de la cultura de Spengler, Mumford, Ortega, hasta Röpke, nos ha metido en la cabeza que la sociedad actual está atomizada, carece de orden y de estructura. Dentro de ella, el hombre, aunque pertenece funcionalmente al grupo, no está incorporado a él sustancialmente. Así, la existencia del hombre contemporáneo es calificada peyorativamente de anónima y abstracta, sumida en una atmósfera fría y objetiva; las relaciones humanas se han tornado impersonales, y

el hombre, a medida que se ha ido convirtiendo en molécula de una masa ha ido perdiendo la conciencia de su responsabilidad social. De aquí los consabidos tópicos sobre el estilo de masas y el hombre-masa. Geiger, a caza del tópico, ha hecho consigo mismo un experimento original.

Ha examinado consigo mismo el papel que cuantitativamente desempeñan en el hombre actual ese tipo de relaciones anónimas que se llaman relaciones de masa. Durante tres meses llevó un diario en el que meticulosamente fue anotando todos sus contactos y ocupaciones cotidianas desde que se despertaba hasta que se iba a dormir. El resultado de esta escrupulosa investigación fue sorprendente. De todos los contactos cotidianos, sólo un treinta por ciento podían ser considerados como contactos anónimos en el sentido psicológico de la masa. Dentro de ese treinta por ciento de contactos anónimos predominan los muy breves, que duran apenas pocos segundos. Ahora bien, si se toma la duración de esos contactos en bloque y se pone en contraste con la otra serie de relaciones entrañables de signo antimasa, se llega al insospechable resultado de que no exceden del siete por ciento. La conclusión es inesperada: el monótomo y pesado treno contemporáneo sobre la masificación de las relaciones humanas en la sociedad actual es una alegre generalización sin fundamento real. El grueso de la existencia social se realiza en contacto con hombres con los cuales se tienen vínculos personales e íntimos; queda para esas relaciones de masa o masificantes apenas un siete por ciento. No sería prudente sacar de este experimento personal conclusiones generales, pero vale hasta cierto punto de principio regulador. Se trata del experimento de un profesor. Los contactos anónimos masificantes en la vida de un funcionario modesto o de un empleado tienen que ser mayores, pero esto no altera la relación fundamental entre los contactos personales o personalizantes y esos otros contactos fríos y puramente objetivos. Lo que variaría sería la relación entre estos últimos y la parte solitaria de la vida; mientras el empleado de Correos está vendiendo sellos, el profesor

está en su cuarto de trabajo. Ahora bien, el resultado, el tanto por ciento de los contactos anónimos es tan pequeño que, aun suponiendo que se doble o triplique, ello no autorizaría a afirmar que la estructura de la sociedad contemporánea impone al hombre una existencia anónima y atomizada. Un experimento general ofrecería grandes variantes en los modos de vida según se tratase de la gran sociedad, de clases sociales inferiores, de esta o de aquella edad, sexo, condición. Yo no dudo, sin embargo, de que el experimento aislado de Geiger tiene cierto valor probatorio y es altamente aleccionador. Sirve para calcular aproximadamente entre qué magnitudes se ha de inscribir lo que se llama la existencia atomizada e impersonalizada de la masa. El experimento demuestra también que la famosa noción de la sociedad de masas y del hombre-masa tiene bastante de fantasía y, sobre todo, de ideología. Lo que propiamente ocurre es que la llamada sociedad de masas es simplemente un aspecto del cambio de estructura que ha sufrido el mundo moderno. Se han polarizado las funciones sociales y se han ido diferenciando la esfera pública y la esfera privada de la existencia. Lo público y lo privado se han separado funcionalmente de tal manera que sólo en la vida pública es donde realmente se ha producido en gran escala esa atomización y masificación que ha convertido al individuo en número anónimo. Sobre todo, en la vida política, económica y cultural. En estos campos, salvo algún sobresaliente, el individuo carece de valor como persona y sólo cuenta el gran número. La vida pública se ha tornado cada vez más pública. ¿Pero no es también verdad que la vida privada se ha hecho cada vez más íntima? La atomización se ha limitado al campo de la vida pública, al paso que se interioriza la vida privada. Más que la masa, la caracterización del tiempo moderno es la polarización de las esferas sociales. La misma técnica que se llama de masas actúa también en sentido contrario como factor de personalización.

En lo que respecta al aspecto antropológico y psicológico del problema, se impone también que revisemos cuidadosamen-

te el tópico del hombre-masa. Entre las potencias intelectuales del tiempo, dejando el marxismo a un lado, el existencialismo es gravemente responsable de haber brindado a esta dicotomía ideológica «élite-masa» una última apoyatura antropológica y aún ontológica. Aunque la doctrina de Heidegger nada tiene que ver con una Sociología, ello no obsta a que su influencia sobre la antropología y la Sociología contemporánea haya sido inmensa. En el corazón del pensamiento de Heidegger está la idea clave de que la existencia del hombre es primariamente la existencia de *cada uno*, la de cualquiera. Es la famosa estructura del *Man*, el «se». La existencia humana es primariamente estar en el «se». La marcha del hombre consiste, precisamente, en pasar penosamente del «se» al «sí», al «sí mismo». El «se» es también el modo primario como el hombre está «con» los otros hombres. Esta existencia del «se», que es común en cada uno con cada uno, la describe Heidegger con tres caracteres: en primer lugar, la indistancia, la falta de distancia de un sujeto a otro; en segundo lugar, la medianía, la existencia de este tipo es constitutivamente mediocre. Por último, la nivelación en que todas las cosas y el hombre mismo, cada cual dentro de ellas, se entiende a sí mismo como una cosa que hay en el mundo. Por una de esas sutiles jugadas que el destino hace a veces a las grandes filosofías, esta idea central del *Man*, que en Heidegger sirve para discriminar antropológicamente dos tipos de existencia —la existencia propia y la existencia impropia— ha pasado, desvirtuada y torcida, a la antropología y a la Sociología actual como argumento último para fundamentar la tan asendereada pareja dialéctica «élite-masa». Sería muy sugestivo seguir la pista a estos torcimientos. En Sartre, la dialéctica entre la masa y la élite encuentra apoyo en su famosa tesis del «salto sobre sí mismo» que el hombre ha de dar para salir de la existencia anonadada hacia la libertad, hazaña reservada a los pocos, los elegidos.

Voy a limitarme a un par de objeciones fundamentales: ¿qué es eso de que la existencia humana consiste en hacerse a sí

mismo a lo largo de su vida? Si esto fuera así —ha dicho Zubiri con razón— lo que yo haría a lo largo de mi vida sería una vida individualizada e intransferible, pero la biografía más individualizada del mundo podría, en principio, haber sido vivida por otro hombre. Y aquí está el problema: el problema es que esa vida sea mía.

Y en segundo lugar, añado yo por mi cuenta, ¿qué es eso de que el hombre empiece por ser cada uno para ascender luego a la mismidad, de donde los sociólogos sacarán que el hombre comienza por ser masa para ascender a la élite? ¿De dónde se saca que la comunidad humana es primariamente una comunidad de «cualesquiera»? Yo veo en esto una ingente e inadmisible sustantivación. El existencialismo y con él el grueso del pensamiento contemporáneo cree que el «mi» se va determinando por oposición al «tú» y al «él», como emergiendo del común, la comunidad de los «cualesquiera». Esto es absurdo. Cada uno, como uno cualquiera, empieza por tener el «mi». Ese «mi» previo es el que me diferencia de los demás. Por eso la mismidad del hombre, su propiedad, el ser sí mismo y sí propio, no emerge de un «se» común. Esto es sustantivar el «se». Traducido a lenguaje sociológico, lo que se hace con la antinomia «élite-masa» es sustantivar *lo* social. No. No es que el hombre tenga dentro de sí como dimensión entitativa de su ser esa estructura del *Man*, del «se» o que, como toscamente se expresa una idea parecida en el lenguaje del psicoanálisis, lleve en la entraña el hombre primitivo con la posible permanente recaída en lo ancestral. Tampoco se puede decir que el «se» sea masa, a ejemplo de Ortega. Se trata simplemente de que uno de los modos que el hombre tiene como posibilidad de su existencia es abandonarse a las urgencias de la vida, frente al otro modo de existir en que el hombre se es temáticamente a sí mismo.

La consecuencia es obvia: sólo de una manera restringida y con sentido diferente al usual puede lícitamente hablarse de

sociedad de masas y de hombre-masa. De ahí que la mayoría de los diagnósticos contemporáneos descansen sobre supuestos muy discutibles.

Yo quisiera clausurar aquí mi propio diagnóstico y dejar abierto hasta otra ocasión propicia el coloquio sobre la manera como podría plantearse correctamente desde estos otros supuestos que me he esforzado en esclarecer, el problema del mando y la obediencia. ¿Qué ideal de dirigentes políticos nos sería dado levantar frente a los dos ideales vigentes —el activista y el *manager*— en una sociedad que no puede lícitamente ser considerada desde la perspectiva «élite-masa» y ha de ser tomada como lo que realmente es, una sociedad industrial pluralista, capáz de producir espontáneamente dirigentes genuinos por la libre concurrencia de sus fuerzas y grupos sociales?

La sociedad contemporánea exige por propia condición la existencia de un poder político altamente concentrado y fuerte. Los diagnósticos y soluciones que como remedio a la despersonalización y por temor histérico a cualquier fenómeno de poder propugnan la descentralización y la delegación de funciones en pequeños grupos para que el hombre no se sienta molécula insignificante dentro de un gran torbellino, son erróneos. El sueño de una sociedad pluralista con poderes más o menos «entrañables» y armoniosamente conjugados entre sí es, en el mejor de los casos, una utopía, quién sabe si deseable, pero, desde luego, irrealizable. Siempre que tropiezo con alguna de estas inocentes tentativas de signo romántico me acuerdo de un juicio certero de Rousseau, cuyo alcance sólo se comprende cabalmente cuando se saca el corolario. Dice el agudo ginebrino que en una comunidad determinada la cantidad de poder es siempre la misma. La afirmación es tan sugestiva que debidamente corregida puede tomarse a la letra como un principio de la teoría política. Y aquí viene el corolario: lo que varía son los grupos que lo detentan. En la sociedad actual, el juego no está planteado primordialmente entre el Estado y los poderes tradicionales, «entrañables», sino entre aquél y los grandes poderes indirectos, los

poderes anónimos que detentan de hecho el poder sin asumir la responsabilidad que envuelve, lo que la Sociología americana llama certeramente «grupos de presión», el «gobierno invisible». En ese juego ni una brizna de poder se pierde. Lo que el Estado cede o se deja sustraer pasa automáticamente a acrecer el haber de los poderes indirectos. La cantidad de poder es la misma, pero el resultado del juego no es indiferente para los que soportan el poder. Hay una diferencia radical entre soportar un poder que persigue, en principio, el bien general y soportar poderes que sirven a intereses particulares. En la situación presente, la opción está entre el sometimiento a los grupos que controlan las gigantescas organizaciones impersonales que configuran de hecho nuestro vivir cotidiano —las grandes élites inauténticas que hemos dibujado en nuestro análisis— y el poder político, por definición, público, por esencia, responsable. La opción es inexcusable y las bellas cantinelas sobre la descentralización constituyen otra nueva cortina de humo para ocultar ideológicamente la realidad. Entre las tácticas del juego por parte de los grupos de presión está la difamación sistemática del poder político.

La centralización de la función política no es obra arbitraria de la burocracia en provecho propio, sino el resultado inevitable de la ingente complicación que presenta la técnica económica y cultural de los modos actuales de existencia. Cuando las relaciones reales de la vida abarcan espacios inmensos, los complicados mecanismos que hay que montar para su dominio sólo se pueden manejar desde un punto central, desde un centro nervioso. Querámoslo o no, tenemos que pechar con un poder político fuerte. Otra cosa es que tratemos de anclar ese poder en un cuadro de valores trascendentes y que el uso de ese poder sea legítimo y justificado. He aquí la primera conclusión.

La segunda es ésta: el poder es siempre cosa de hombres. La pretensión de reducir el orden político a un orden por concurrencia con el fin de despersonalizar radicalmente el poder: el intento de eliminar el poder del hombre sobre el hombre y

borrar de la historia el factor fuerza, la difamación del poder como encarnación suprema del mal, son otras tantas máscaras ideológicas en provecho de los poderes indirectos. Nada menos que Kant, al que nadie, creo, osaría tildar de totalitario, dice en una ocasión que la empresa más difícil que el hombre y la historia tienen ante sí es hacer una constitución política perfecta. La razón que aduce es aleccionadora: ninguna constitución política es posible sin un poder irresistible, y, lo que es más grave, ese poder irresistible tiene que estar inexorablemente en manos de hombres, porque el poder es cosa de hombres. Este recuerdo de Kant nos lleva derechamente a una nueva conclusión, que también podría autorizarse con el nombre de Kant y con otro tan poco sospechoso de totalitarismo como el de Montesquieu: más que esperar que la buena constitución políica emane espontáneamente de la sociedad y del juego de sus fuerzas —Kant diría de la moralidad—, hay que esperar lo contrario, a saber: que de una buena constitución política salga la buena formación moral de un pueblo. De donde se puede inferir que al Estado compete el deber de crear y acoplar en la sociedad con funciones rectoras dirigentes genuinamente políticas que desplacen resueltamente a las élites inauténticas que dominan la sociedad contemporánea.

La concentración del poder político no entraña necesariamente la idea de una élite activista; tampoco la idea de una élite de *managers* o tecnócratas. Las dos son, como hemos visto, ideológicas en el sentido marxista del vocablo. El ideal de élite que es preciso formular no es ni el «héroe del trabajo», que postulan el bolchevismo y la demagogia social, ni el «héroe organizador» de la plutocracia capitalista, ni el «héroe activista» de las posiciones totalitarias y del conservadurismo pseudo-revolucionario. Tiene que ser algo mucho más modesto, aunque más difícil. La desorbitación de las formas y los contenidos políticos en estos últimos decenios ha empujado las mentes a ver en la conducta política la explosión de un núcleo de ingredientes irracionales o el disparo de una serie de acciones desde una última, ra-

dical e irracional opción amigo-enemigo. El poder, decíamos hace un instante, es cosa de hombres, ni sobrehumano ni diabólico, sencillamente humano. No hay razón alguna para que el problema del mando y de la obediencia no pueda ser planteado en términos de humanidad. Una antropología rigurosa y verdadera no consiente esas fáciles y falsas distinciones entre razón e instinto, inteligencia y voluntad, pasión e intelecto frío, que han permitido y permiten hoy la más suicida e injusta ofensiva que registra la historia: la ofensiva contra la inteligencia. Yo no sé ciertamente cuál es el retraso que la marcha moral de la humanidad lleva respecto de su progreso material. Mucho, sin duda. De lo que estoy seguro es de que esa distancia no se acortará poniendo simplemente en tensión los instintos, la sangre y las pasiones, sino a fuerza de inteligencia. La difamación de la inteligencia es otra de las tácticas predilectas de las élites inauténticas. No voy a caer en el lazo de contraer la inteligencia a uno de los modos específicos de hacer uso de ella, lo que define a un hombre de intelectual. El espíritu de violencia, el espíritu de los negocios —lo que Saint Simon llamaba elegantemente el espíritu industrial— y los irracionalismos en boga han degradado el vocablo hasta el punto de que en una curiosa y reciente encuesta de una revista europea, donde se preguntaba a los interesados cómo definirían tan castigada palabra, algunos empezaban por sentirse molestos porque se les llamaba intelectuales. La sociedad debe a los intelectuales la restitución de esta inmerecida degradación. Una élite política inteligente o de la inteligencia no es equivalente a una élite de intelectuales, pero no hay una élite política digna de tal nombre sin una élite intelectual. Entendámonos. No es sólo que el obrar humano emerge de la verdad, que no es sino la inteligencia de la realidad. No es sólo que el obrar el bien depende de ese previo inteligir. Todo esto es evidente para un europeo y tiene un nombre de noble estirpe: prudencia. Lo decisivo es que hay una parte muy considerable de problemas políticos que son susceptibles de solución racional por una recta aplicación de la inteligencia —¡ahí

va la palabra, no me duele soltarla!— científica. El tablero político de cada día está atravesado de teoremas pseudocientíficos trasnochados. La aplicación de la inteligencia científica a la configuración del vivir político es un imperativo indeclinable. El intento no es nuevo y más de una tentativa terminó en fracaso. Pero puede ser nuevo el modo mismo del intento, la intención del intento. Aunque no quepa una coincidencia racional en los objetivos últimos de la política, cabe el perfeccionamiento objetivo y mesurado de las condiciones que sustentan nuestra vida política. Muchas veces la discrepancia o la discordia en cuestiones políticas no nace de una divergencia de fondo en los objetivos, sino de no saber a qué realidad atenerse por ignorancia de la realidad. En la selva de la ignorancia crecen avasalladoramente los arbitristas con sus pseudosoluciones milagrosas. El arbitrista es la contrafigura del facultativo. La política es —o si se prefiere— puede y debe ser hoy un saber facultativo. Renunciando a toda clase de mesianismos, irracionalismos y arbitrismos, yo me conformaría con proclamar como objetivo inmediato y urgente la formación de una élite de facultativos de la política. Con ella, ciertamente, no se habría colmado la función política de la inteligencia. Sólo por un costado puede la política constituir un manojo de saberes positivos; por el otro, es más que un saber práctico, es sabiduría. Quede esta dimensión para el que le caiga en suerte como un don de Dios. Esa parte no es materia de *paideia*, excede de toda tentativa de cultivo. Pero la otra, la Política como saber, es absolutamente indispensable en una época en que la sutileza de las decisiones exige una manera cada vez más fina de hilar el pensamiento. Con esa élite tampoco quedaría colmada la función política de la inteligencia. Una de las funciones de la inteligencia consiste en proponer a la sociedad ideas verdaderas que exceden de lo que la ciencia pueda procurar. Esas ideas no las puede ofrecer la ciencia, sino la sabiduría, la inteligencia asentada en el *Ethos* de la sabiduría. Alimentada por ese *Ethos*, la inteligencia no se limita a medir y corregir, a criticar y per-

feccionar la realidad social desde la verdad; defiende y ampara en su integridad la primacía del espíritu y, en última instancia, incita y encamina adivinadoramente las cosas humanas hacia la configuración en que la libertad del hombre confluye con la sabiduría dispositiva de Dios. Pero este logro, por sobrenatural, sobrehumano, de la sabiduría, excede de las condiciones sencillamente humanas de una élite política auténtica que son las que me importaba bosquejar ante vosotros.

Esas condiciones sencillamente humanas sí que pueden y deben ser objeto de *paideia*. La realidad social consiste en hábitos y la función política estriba por un lado esencial en una *paideia* de hábitos. La perfección de los hábitos sociales son las virtudes de la justicia y de la amistad. De esta perfección depende el porvenir de la sociedad. El logro o malogro de la empresa está condicionado por la buena o mala selección de unos dirigentes políticos auténticos y verdaderos y por el acoplamiento de esos dirigentes a los cuadros rectores de la sociedad que emergen espontáneamente de la concurrencia de las fuerzas políticas.

VI

CUATRO FRAGMENTOS DE CURSOS

(1965-1971)

¿Qué es "moderno" en política?

El giro "positivista" en la mentalidad política moderna: de Comte a los conceptos actuales de sistema social y sistema político

La política como poder

Las dos vías fundamentales del proceso de modernización política: constitucionalización, totalización

(Estos fragmentos son propiamente lecciones de clase. Como tales, apenas llevan referencias científicas y contienen algunos análisis y descripciones de ideas ajenas. Sin embargo, vienen a punto para completar o remodelar conceptos expuestos en otros capítulos de los tomos primero y segundo.)

¿QUE ES "MODERNO" EN POLITICA?

I

El término «moderno» en la Sociología contemporánea

Para los efectos que aquí pretendemos vamos a partir del supuesto provisional de que los sistemas políticos vigentes en el mundo son intentos más o menos logrados y formas más o meno cabales de realización del Estado moderno, el tipo de convivencia política forjado y madurado en el seno de la llamada cultura occidental, que se caracteriza por un conjunto sistemático de notas esenciales, históricamente singulares.

La primera nota es precisamente «la modernidad». El Estado es una creación del «mundo moderno». Desde esta perspectiva todos los sistemas políticos actuales son modernos o se hallan en trance de «modernización».

¿Qué alcance concreto hemos de dar al término «moderno» referido a la convivencia política?

Tengo para mí que la expresión «Estado moderno» ha penetrado en la Ciencia política actual a través de Max Weber. En el monumental fragmento de sistema sociológico que nos ha legado aparece el Estado moderno como un tipo puro obtenido por abstracción de la realidad histórica de Occidente. Es bien notorio que el concepto de Estado moderno está en Weber en estrecha conexión con su famosa tipología sobre «los modos de dominación». Existen, dice lapidariamente Weber en el párrafo segundo del capítulo 3.° de su *Economía y Sociedad*, tres tipos

puros de dominación legítima. La legitimidad se funda primariamente en:

1) Su carácter racional: la creencia en la legalidad de los órdenes establecidos y en el derecho del llamado por esos órdenes a ejercer la dominación (dominación legal).

2) Su carácter tradicional: la creencia habitual en la legitimidad de tradiciones inmemoriales y en la legitimidad del llamado por esas tradiciones a ejercer la autoridad (dominación tradicional).

3) Su carácter carismático: la devoción extraordinaria a la santidad, al heroísmo o a la ejemplaridad de una persona y de los órdenes por ella revelados o establecidos (dominación carismática).

A cada uno de estos tres modos de dominar corresponden tres modos distintos de obedecer. En la dominación de tipo racional no se obedece a la persona, sino a la regla establecida, la cual determina en qué medida y a quien se ha de obedecer. Los mismos que dominan, los que mandan, obedecen, por cuanto están sometidos a una regla, a una ley, a un reglamento, a una norma abstracta formal. El que manda es sencillamente el «superior», cuyo derecho de dominación se legitima gracias a una regla establecida y a que actúa dentro de una competencia objetiva cuya delimitación y especialización dependen de su objetividad. En la dominación tradicional se obedece a la persona en virtud de la especial o sagrada dignidad que le confiere la costumbre. El vínculo es la piedad. El contenido de los mandatos está ligado a la tradición. La violación de esas tradiciones pondría en peligro la legitimidad del que domina. En principio no cabe crear nuevo derecho frente a las normas tradicionales. Las normas valen porque están ahí desde siempre.

Vamos a fijarnos en estos dos tipos de dominación y dejar fuera de juego en esta ocasión el otro tipo, la dominación ca-

rismática. Precisamente porque en el pensamiento de Weber el Estado moderno pertenece al tipo de dominación racional.

Como es bien sabido, la tipología de Weber ha entrado en la Sociología y en la Ciencia política contemporánea de la mano de Talcott Parson (1). Y con esta tipología ha entrado también en el vocabulario político contemporáneo el término «moderno», asociado al tipo de dominación legítima que Weber llama racional. Y ha entrado también —es el segundo punto que nos interesa subrayar— emparejado con el término contrapuesto a racional: tradicional. Lo «moderno» se contrapone a lo «tradicional». Cuando a partir de Easton (*The Political System*, 1953) la Sociología política americana pone decididamente en circulación el concepto de «sistema político», la distinción entre lo moderno y lo tradicional se convierte en el principio básico de clasificación de los sistemas políticos. En todas las tipologías contemporáneas se encuentra siempre —implícita o explícita— la dicotomía entre sistemas modernos y sistemas tradicionales. En el curso de la recepción del pensamiento sociológico y político de Weber dentro de la Sociología americana —un tema que merece una buena tesis doctoral— se reciben también otros importantes elementos de la tradición del gran sociólogo germano. Se recibe, desde luego, la idea fundamental de que la línea continua que atraviesa y caracteriza al mundo moderno es un proceso de racionalización. ¿Qué entiende Weber por proceso de racionalización y cómo se recibe el concepto weberiano en el cuerpo de ideas que lo recibe?

Weber —heredero de grandes tradiciones intelectuales— ha desechado resueltamente los sueños filosófico-históricos que han alimentado la conciencia política a lo largo del siglo XIX. No cree en el sentido objetivo de la historia a la manera dialéctica.

(1) Tengo que decir —aunque parezca inmodesto— que antes de Parsons, un primer intento de utilización de la tipología weberiana para interpretar un sistema político está en mi trabajo sobre el caudillaje, expuesto en conferencia pública en 1941 y publicado en 1942. (Está recogido en el primer tomo.)

ni al modo materialista, ni como evolución. Tampoco acepta que exista un «progreso» espontáneo de la sociedad industrial, como creyera Comte. Y algo más importante: no cree en la racionalidad inevitable de las acciones del hombre. Por el contrario, afirma enérgicamente el subjetivismo de las acciones humanas. Pero, sin embargo, Weber piensa que hay un proceso de racionalización en el seno de la sociedad occidental. Ha creído observar que en todos los campos de la actividad humana parece existir un principio esencial racional de motivación de las acciones. Y llega a la conclusión de que lo que caracteriza a la cultura de Occidente y la distingue de otras es precisamente ese proceso de racionalización. Es al mismo tiempo un proceso de intelectualización creciente y de burocratización. Pero ese proceso no es lo que Marx entiende por racionalización. No quiere decir que el sistema de las fuerzas productivas sea el principio dominante y determinante de la marcha de la realidad social. Lo que determina la marcha de la sociedad no son las fuerzas productivas, sino la acción inventiva, innovante. Es el sentido profundo que tiene el vocablo «carisma» en la obra de Weber. Una palabra polivalente, llena de matices y significaciones, que aparece continuamente en sus escritos y que, en definitiva, lo que viene a significar es la gracia de la invención. Ahora bien, si las acciones humanas son subjetivas y no van incursas en un proceso histórico objetivo, ¿cómo se puede pretender que la marcha de la sociedad occidental consiste en un proceso de racionalización?

Los actores sociales, para Weber, no están ligados a ningún tipo de obligaciones, tampoco están sometidos a leyes objetivas ni a razón alguna, actúan subjetivamente. Y, sin embargo, obran «racionalmente». Weber apunta aquí a un nuevo tipo de racionalidad, que sería el propio de la acción humana. Obrar racionalmente consiste en orientar las acciones con vistas a un fin, teniendo en cuenta unos medios y considerando unas consecuencias. El hombre obra subjetivamente, pero puede ejecutar sus acciones sopesando los medios y los fines, los fines y sus

consecuencias, ponderando los diversos fines entre sí. Naturalmente, esto no garantiza contra la irracionalidad. El mundo no tiene sentido objetivo; cada cual se decide por esta o la otra posición ante la vida y lucha por mantenerla en concurrencia y en oposición a los demás. Pero hay un principio de racionalidad que corrige este subjetivismo integral. Como los actores no tienen más remedio que contar con las reacciones de los concurrentes y opositores, no se hacen ilusiones sobre ello. Empiezan a comportarse como actores en reciprocidad y a orientar su conducta contando con los demás. La consecuencia es que la acción humana aparece ceñida por una especie de racionalidad que alguien ha llamado «instrumental». Gracias a esta racionalidad instrumental que se inyecta en el proceso de las acciones sociales, la intensidad y la violencia del confrontamiento de las posiciones disminuye y aumenta la probabilidad de una tensa cooperación y coordinación. Cuando la sociedad ha llegado a este estado, se van creando los elementos cada vez más numerosos de un orden. A esa sociedad fundada en la racionalidad instrumental de las acciones humanas es a lo que Weber llama propiamente «sociedad moderna» en sentido ético y social. Una sociedad que nace de la concurrencia de las acciones en conflicto, campo de grandes tensiones y confrontaciones, pero donde todo parece reducido en última instancia a unidad gracias a la racionalidad instrumental de los actores.

Hagamos rápidamente el inventario de las ideas que se reciben en la tradición de Weber. Por lo pronto, la idea de que la sociedad «moderna» es la sociedad occidental, el tipo de sociedad que Occidente ha ido forjando a lo largo del mundo moderno. Esa sociedad occidental moderna es el resultado de un proceso de racionalización. El tipo de racionalidad en que descansa la sociedad moderna es una racionalidad instrumental. En ese proceso de racionalización de la sociedad occidental se ha producido también un nuevo tipo de convivencia política: el Estado. El Estado moderno se caracteriza fundamentalmente porque descansa sobre un principio de legitimidad racional. El

principio moderno de legitimidad se funda en la creencia en la legalidad de los órdenes establecidos, una creencia de tipo racional. La creencia de tipo racional se contrapone a otras que, por definición, no son racionales en sentido moderno, a saber la legitimidad de tipo tradicional y la legitimidad de tipo carismático.

El Estado moderno, según Weber, se da allí donde la comunidad política posee las sgiuientes notas:

1. Un orden administrativo y legal sujeto a cambio mediante la legislación.
2. Un aparato administrativo que dirige los asuntos sociales conformándose a reglas legales.
3. Una autoridad vinculante para todos.
4. Legitimación para usar de la fuerza dentro del área de su jurisdicción cuando la coacción está permitida o ha sido prescrita por el Gobierno legalmente establecido y se aplica conforme a la ley.

Weber piensa que este tipo de comunidad política es un fenómeno relativamente raro, en modo alguno universal. ¿Qué va a pasar con estas ideas de Weber al ser recibidas en la Sociología y en la Ciencia política americana a partir de 1945? Es el problema más hondo que plantea una recepción de ideas porque lo que trivialmente solemos llamar recepción, es propiamente una «tradición», *traditio.* Y en toda tradición hay siempre dos términos: el que entrega y el que recibe. Y el que recibe no se limita a recibir, sino que proyecta hacia el futuro desde lo recibido. Toda tradición es incoativa y prospectiva.

Trasladémonos por un instante al escenario en el cual se ha producido la recepción de las ideas weberianas. Empiezan a difundirse y a ser incorporadas en un contexto histórico dominado por un hecho gigantesco: el proceso de descolonización subsiguiente a la terminación de la segunda guerra mundial.

Ese hecho magno plantea problemas nuevos. Se trata —desde la perspectiva que a nosotros nos interesa— de la aparición y constitución de Estados Nuevos que de un modo o de otro van a intentar parecerse a los Estados occidentales. Por definición los Estados occidentales son Estados modernos, sociedades modernas. He aquí por donde el concepto de lo moderno y de la modernidad va a quedar incardinado en un contexto nuevo: el contexto de la descolonización. Un concepto genuinamente occidental, salido de la teoría política de Occidente, entra en los complejos círculos de problemas que plantea la imitación, la copia o la aproximación a los modelos de sociedad y de comunidad política propios de Occidente, tanto de las potencias colonizadoras —Inglaterra y Francia— como de potencias no colonizadoras, como Estados Unidos, Rusia y los países del campo socialista.

Ese intento de imitación, copia o aproximación va a bautizarse muy pronto con el nombre de «modernización». Lo moderno y la modernidad quedan inscritos en la problemática de la modernización de los nuevos Estados del tercer mundo. Estados nuevos y métodos nuevos, modos nuevos de acercamiento a la realidad política. Porque entretanto la Sociología política —especialmente la americana— ha ido elaborando nuevos instrumentos conceptuales para el análisis de las sociedades y de los sistemas políticos modernos y no modernos. ¿Cuáles son los nuevos problemas y los nuevos instrumentos de análisis y cuáles las consecuencias de unos y otros?

Los problemas son nuevos porque lo que ahora interesa es precisamente analizar el tránsito de sociedades no modernas a Estados modernos. La atención científica cambia de dirección. Como observa Eisenstadt, en vez de describir los rasgos que definen un orden social moderno y concentrarse en la exposición analítica de ese orden, el interés se centra en la posibilidad de que esas sociedades transcurran hacia la modernidad. Entonces lo que importa averiguar es cuáles son las condiciones de

aparición de las sociedades modernas. Se parte del supuesto de que la transición es un proceso de «desarrollo» continuo hacia un orden social y político moderno y se supone que una vez dado el salto a lo moderno, empieza un proceso de desarrollo continuo hacia la meta de la modernidad. En el «desarrollo» van quedando atrás superados, eliminados, los elementos no modernos.

Las nuevas técnicas del análisis sociológico llevan rápidamente al descubrimiento de los numerosos indicadores o índices que caracterizan a las sociedades modernas. Deutsch, por ejemplo, cree descubrir que los principales indicadores son sociodemográficos y estructurales y considera que todos esos indicadores juntos pueden sintetizarse en el concepto de «movilización social». Las sociedades modernas, a diferencia de las que no lo son, resultan altamente móviles. En consecuencia, la modernidad se pone de manifiesto a través de una serie de fenómenos muy visibles, a saber: la movilidad de la población, la urbanización, el abandono de ocupaciones agrícolas por profesiones industriales, el mayor nivel de instrucción, el aumento de la renta *per cápita,* etc. Modernización significa entonces cambio de estructura, mayor diferenciación social, especialización de la organización social, etc. A través de esos indicadores lo moderno se descompone en una serie de «aspectos»: son los aspectos de la «vida moderna». El análisis se aplica también a las sociedades no modernas, que se denuncian por otra clase de indicadores. Empiezan a ponerse en boga las dicotomías en la Sociología y en la Ciencia política. Cada una de ellas subraya uno o varios de esos indicadores como rasgos esenciales de lo moderno y lo tradicional. Una de las primeras dicotomías y de las más interesantes, que sirve de fundamento a una tipología de las sociedades y de los sistemas políticos, es la de Sutton. Ofrece, además, el interés de que empalma directamente con la tesis de Weber. Para Sutton la sociedad moderna es eminentemente sociedad «industrial». La modernización queda en cierto modo

equiparada a la industrialización. Los rasgos de una sociedad industrial moderna, según Sutton, son los siguientes:

1. Predominio de normas universalistas específicas orientadas hacia el principio del rendimiento.
2. Alto grado de movilización social.
3. Sistema de ocupaciones bien desarrollado y diferenciado de otras estructuras sociales.
4. Esquema igualitario de clases sociales basadas sobre el rendimiento profesional.
5. Predominio de asociaciones voluntarias fundadas no en la adscripción, sino en la funcionalidad. El propio Sutton se encarga de aclarar que esta es la manera como él entiende la racionalidad en el sentido que la emplea Weber. Guiar el comportamiento por normas universalistas y no particularistas, por el rendimiento y el mérito en vez de la adscripción, eso es, para Sutton, guiarse por normas racionales.

Otra interesante dicotomía, la de Binder en su libro sobre el Irán, utiliza la tipología de Weber para acabar identificando lo moderno con el «desarrollo» y lo tradicional con el «subdesarrollo». Ecuación peligrosa, porque el término «desarrollo puede significar una infinidad de cosas. Se puede entender por desarrollo el aumento de la información y de la energía que una sociedad usa, la creciente capacidad para absorber nuevas demandas y nuevas organizaciones, la creciente diferenciación estructural para atender a nuevas funciones, etc.

La consecuencia es obvia: al quedar inscrito el concepto de lo moderno en las coordenadas del proceso de descolonización se ha tornado ambiguo, altamente equívoco. Porque ahora para algunos un sistema moderno es esencialmente una sociedad predominantemente urbana e industrial; para otros, un sistema no es moderno si no ha alcanzado un alto grado de pluralismo político; otros, toman como criterio de modernización

la renta nacional. Según otros, en fin, el criterio para definir un sistema social como políticamente moderno es el grado de participación popular.

Y lo verdaderamente grave es que en cada uno de estos modos de entender la modernización van implícitos en forma invisible ingredientes conceptuales e incluso concepciones filosófico-históricas generales de enorme gravedad. Tras la idea de desarrollo y de modernización late muchas veces el supuesto de que la histroia marcha en una determinada dirección, por ejemplo, en dirección a tipos de sistemas sociales y políticos determinados. O bien, en dirección a las democracias occidentales clásicas. Entonces la modernización se identifica automáticamente con la «democratización». Y como la modernización va casi siempre emparejada con la idea del desarrollo es fácil verse conducido a conclusiones peligrosas científicamente. Se puede llegar y se ha llegado efectivamente a la conclusión de que la modernización económica conduce a la democratización política. El agudo análisis de Fainsod sobre la Unión Soviética y el examen que ha hecho Beck del desarrollo en Europa Oriental demuestran que ese emparejamiento no es necesariamente verdadero.

La ambigüedad que ha cobrado el término «moderno» mueve a un fino sociólogo contemporáneo —me refiero a La Palombara— a proponer que se prescinda resueltamente de este vocablo en la Ciencia política. Precisamente porque la confusión en esta ciencia es mayor aún que en la Sociología. La ambigüedad, dice La Palombara, hace que se confundan el concepto de sistema político con los conceptos de sociedad, sistema económico o sistema social. Se define un sistema político como moderno no por los rasgos propios del sistema político, en cuanto político, sino por los pretendidos rasgos modernos de la sociedad en que el sistema opera. Se dice entonces que un sistema político es moderno cuando opera en una sociedad relativamente urbanizada, con un alto nivel de urbanización y de movilidad social e importante grado de especialización de los *roles* pro-

fesionales. Si se empareja el concepto con el desarrollo económico, la confusión es aún mayor, porque se intenta definir en qué consiste la modernidad de un sistema político haciendo incidir sobre el concepto de modernidad las acepciones que el vocablo tiene en la economía. Entonces se viene a parar a una conclusión muy simple: un sistema político es moderno en la medida en que está altamente industrializado. Por úlimo, dice La Palombara, en el concepto de la modernidad se infiltran sin querer elementos normativos. Resulta casi obligado, porque si se define la modernidad con criterios primariamente económicos, se ponen en el mismo plano sistemas totalitarios —como la U. R. S. S.— y sistemas democráticos, como los Estados Unidos. Para no incurrir en esta grave indiscriminación se atribuye al concepto de modernización una dimensión normativa. Se considera que el sistema político de la U. R. S. S. es un sistema político aberrante. Y se llega a la conclusión de que sólo es moderno el sistema que posee las notas estructurales y los tipos de comportamiento propios de la democracia angloamericana. Esos atributos son mucho más numerosos y complejos que los que tienen en común los Estados Unidos y la Unión Soviética. Con lo cual, para que un sistema político sea calificado de moderno ha de tener, por ejemplo, modos de reclutamiento político fundados en el rendimiento en vez de la adscripción, gran diferenciación de *roles*, articulación de intereses mediante asociaciones competitivas y voluntarias, un sistema competitivo de partidos, sufragio universal, alto grado de participación popular, etc. Si se entiende así lo moderno, dice La Palombara, sirve de muy poco el concepto en la Ciencia política. La democracia angloamericana se convertiría en la variable dependiente de cualquier análisis y evidentemente con ese tipo de análisis no se llegaría muy lejos.

¿Tiene razón La Palombara y habrá que renunciar a utilizar el concepto de lo moderno en Ciencia política? A nuestro juicio no es aconsejable esa renuncia. Es más, no es renunciable, porque lo que llamamos moderno, lo que nos permite calificar a

una sociedad de moderna, a una cultura de moderna, y a un sistema político de moderno, es una serie de notas producidas por un tipo históricamente concreto de mentalidad, forjado y madurado en el despliegue de las sociedades occidentales. Lo que llamamos «modernización» es el proceso actual de universal apropiación de ese tipo de mentalidad. Y lo que llamamos sistema político moderno, si hemos de hablar con propiedad, no es efectivamente sino el tipo de organización política que ha creado el hombre moderno, a saber: el Estado.

El Estado es por definición moderno. Un tipo de sistema político que cubre un trozo de realidad histórica concreta, comienza en Europa en el siglo XV y se diferencia netamente de los modos de convivencia política que fueron propios de la Edad Media, de la Antigüedad, y evidentemente, de la prehistoria humana. El supuesto de base de la historicidad del Estado es que el Estado es obra humana y el hombre, a diferencia de todas las demás cosas que hay en el Universo, una realidad cuyo hacer produce eso que llamamos «historia». La consecuencia del hacer político del hombre va produciendo diferentes formas históricas de convivencia política. El tipo de convivencia política en que el Estado consiste es la gran creación del hombre moderno. El Estado es la estructura que nace de una habitud política resultante de la convivencia desde un cierto tipo de mentalidad. ¿Qué mentalidad y qué habitud?

II

Mentalidad y habitud

Por lo pronto ¿qué es una mentalidad? El término es hoy por hoy mostrenco, impreciso, trashumante, desprovisto de rigor y fuente de grandes equivocidades en el pensamiento contemporáneo. No figura en los diccionarios de Filosofía, Socio-

logía o Ciencia política. En los léxicos generales se define como «conjunto de las características mentales de un individuo, de una raza, etc.». La definición no dice gran cosa, pero pone sobre la pista de algo que no me incumbe aquí y habría que comprobar: el vocablo ha sido puesto en circulación por los antropólogos, forzados por las realidades de que se ocupan a distinguir los rasgos característicos de diferentes grupos humanos. El uso del término en esa dirección puede ser certero, pero necesita ser acotado rigurosamente. Para lograrlo tendremos que echar mano de vez en cuando de algunas ideas fundamentales.

¿A qué debe llamarse propiamente mentalidad?

La Sociología, el nacionalismo, el marxismo, los fascismos, los organicismos, los solidarismos —los grandes «ismos» que impregnan de un modo u otro las mentes contemporáneas— nos han ido induciendo a pensar que eso que llamamos sociedad —lo social— y lo que llamamos historia, tienen sustantividad en sí mismas. Tendemos así a concebir la sociedad y la historia como realidades ingentes que están por encima de los individuos, con vicisitudes propias. Se parte, por otro lado, del supuesto tradicional de que lo que diferencia al hombre de las demás cosas del Universo es la inteligencia y que la inteligencia del hombre es «espíritu». El paso siguiente inevitable es considerar la historia humana como la marcha del espíritu. Así lo concibió el siglo XVIII y así lo concibió también Hegel. Este veía en el «espíritu» una vaga intencionalidad colectiva y evolutiva que se va realizando dialécticamente por autoconocimiento. O bien se piensa algo similar: como una evolución de las «objetivaciones de la vida». Es lo que pensó Dilthey. La Sociología contemporánea ha puesto en boga para acotar el contexto en que el hombre se inscribe un término multívoco: «cultura». Tan multívoco, que en un estudio crítico del vocablo se han registrado cerca de doscientas acepciones diferentes. Por lo general, se suele recurrir a la definición de Tylor: cultura es «ese complejo todo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y otras capacidades adquiridas por

el hombre como miembro de una sociedad». Ese conjunto de elementos heterogéneos es el haber cultural con que el hombre cuenta para hacer su vida. El conjunto forma un sistema más o menos integrado y el sistema cultural ofrece a los hombres que están inscritos en él un repertorio de pautas o patrones abstractos de comportamiento que aquéllos adoptan y a veces «interiorizan» de modo más o menos consciente o incluso inconscientemente. En cuanto aprendidos, esos patrones de comportamiento son «culturales», a diferencia de los que el hombre tiene como «innatos». Lo «cultural» —aprendido— se contrapone a lo «natural» o innato, el haber que el hombre posee por naturaleza. El aprendizaje hace que esas pautas o patrones puedan ser compartidos. Los hombres inscritos en un sistema cultural comparten los elementos que lo componen y esa participación hace posible que actúen recíprocamente entre sí de una manera estable ajustándose a pautas comunes. Esa actuación recíproca —interacción— hace que las relaciones entre los hombres de un mismo sistema cultural —las relaciones «sociales»— se estabilicen, a su vez, en forma más o menos sistemática. El que acciona dentro del sistema no tiene más remedio que ajustar sus acciones a los elementos culturales que comparte con los demás. Así, los modos de interacción se estabilizan y toman figura de sistema. Son los «sistemas sociales», que van fundados sobre el sistema de elementos culturales comunes, los conocimientos compartidos sobre el mundo físico y social, las creencias, los valores y normas admitidos, los signos y símbolos entendidos en común. Los participantes en esos sistemas sociales cuentan para hacer su «vida social» con esos diversos elementos, pautas o patrones culturales, que les habilitan para ejecutar el «papel» o «rol» que les corresponde dentro del sistema.

Todo esto —que es el abc de los manuales de Sociología— parece plausible, pero no lo es tanto si se analizan con rigor los supuestos intelectuales en que descansan estos conceptos generales. Lo que no queda claro es qué modo de realidad poseen esos «sistemas de la cultura». Esta es la cuestión principal. Se

puede indudablemente decir que el esclarecimiento de esa cuestión no compete a la Sociología como ciencia positiva. La ciencia trata de averiguar qué son las cosas. No le compete averiguar cuál sea el modo de realidad propio de las cosas de que se ocupa. Cierto. Pero aquí se hace patente la necesidad de que la Sociología como ciencia positiva se apoye en una reflexión filosófica sobre lo social, cuyo objeto consiste en averiguar cuál sea el modo de realidad propio de lo que llamamos sociedad. Lo social es una habitud del hombre y el *quid* está en que el hombre no es espíritu a secas. Tampoco es «razón», sino, como ha dicho certeramente Zubiri, «inteligencia sentiente». Esto es decisivo para determinar el modo de realidad propio de lo social y la índole de esas presuntas realidades a las que llamamos «elementos» y «objetos» culturales.

Por el carácter «sentiente» de su inteligencia, la vida de cada hombre individual es propiamente un proceso de «mentalización». La vida de cada hombre individual tomada en bloque no es otra cosa sino el uso de la inteligencia sentiente en que el hombre consiste. La historia humana —tomada en bloque— como conjunto de las acciones humanas, no es más que el uso real y efectivo de la potencia intelectiva del hombre. El resultado de ese uso es la experiencia de la vida. En el curso de esa experiencia, el hombre adquiere un sentido de la realidad. Es algo que el hombre adquiere por condición. Desde estos supuestos la historia humana es la modulación de un sentido de la realidad. (Zubiri).

¿En qué consiste? La vida del hombre es siempre «incidente». Al nacer se «incide» en una sociedad determinada, en una situación concreta, en un momento determinado del tiempo. Por ese carácter incidente, la vida de cada hombre individual se inscribe *a nativitate* en una siuación de convivencia. Por la convivencia el hombre cuenta para hacer lo que quiere hacer con las posibilidades que le vienen de los hombres con los que efectivamente convive. Entre las cosas con que el hombre se encuentra al nacer está el repertorio de lo que otros hombres

han pensado, han sentido y han querido, un conjunto de ideas, voliciones, sentires, usos, costumbres, modales, actiudes, modos de comportamiento, etc. Todo hombre al nacer se encuentra inmerso en un área mental determinada. Por sus condiciones biológicas, por el carácter sentiente de su inteligencia, el hombre está inscrito en una condición mental. A esa condición es a lo que ha de llamarse propiamente «mentalidad». La mente individual del hombre está inexorablemente «mentalizada» por una mentalidad. El elemento más importante de esa mentalidad está constituido por el sentido de la realidad propio de la mentalidad en cuestión (Zubiri). La mentalidad es, por tanto, un sistema de posibilidades con que la vida insidente de cada hombre se encuentra para pensar lo que son las cosas. En la medida en que voy apropiándome esas posibilidades, voy configurando mi vida. Es lo humano que me viene de fuera y va modulando mi propia realidad. La modulación es un fenómeno psicofísico: los hombres que conviven realmente conmigo van imprimiendo en mí la impronta de su modo de ser. Ese proceso no es primariamente «interacción», como suelen decir los sociólogos, es algo más radical. Es una modulación de mi realidad por los demás hombres. En ese proceso voy siendo «mentalizado» por la mentalidad propia del cuerpo social que componen los que conviven conmigo.

A esta luz la historia humana se nos aparece como un gigantesco proceso de mentalización. A lo largo de ese proceso el hombre va constituyendo diferentes mentalidades, tipos humanos distintos. Esa sucesión de mentalidades —definidas por el sentido de la realidad que les es propio— no es evolutiva. La historia es irreductible a un fenómeno biológico. Evolución es desarrollo, potencialidad, a lo sumo, integración del accidente en la constitución génica del plasma germinal. Tampoco es un desarrollo lógico ni dialéctico. Precisamente porque lo que el hombre encuentra ante sí son sistemas de posibilidades. El carácter sentiente de la inteligencia coloca al hombre en la raíz misma de la historia en la necesidad de optar entre esas posi-

bilidades. En cada opción hay una obliteración y un alumbramiento de posibilidades. La opción modifica la situación en que el hombre se encuentra y el sistema de posibilidades con que cuenta (Zubiri). De ahí la enorme dosis de contingencia que hay en la historia.

En el proceso de mentalización en que la historia consiste, la sucesión y entreveramiento de mentalidades a lo largo del tiempo histórico no es transitividad, como piensa Hegel. Tampoco puede interpretarse como progreso, cual imagina Comte. La historia puede ser progresiva o regresiva porque en su aspecto mental la historia no es más que el sistema de posibilidades mentales que tiene cada individuo para hacer su vida. Por eso el proceso de mentalización es un proceso de personalización de cada una de las personas individuales que componen los diferentes cuerpos sociales. En sí mismo, carece de sustantividad. El progreso o el regreso pende de las opciones de los hombres. Partiendo de una situación y contando en ella con distintas posibilidades, mediante decisiones selectivas, el hombre va concatenando su decurso histórico. En el curso de esas opciones se van obturando ciertas posibilidades y se alumbran otras. Los sistemas de posibilidades son en buena parte comunes a muchos individuos y a muchas sociedades. Pero unas sociedades aceptan unas y desechan otras. En esas decisiones hay hombres y pueblos que han optado por las posibilidades más elementales. Son sociedades enquistadas, en vía muerta. Otros hombres y otras sociedades optan por sistemas superiores de posibilidades y siguen una vía ascensional.

De ahí el carácter plural de la historia. Siempre hay varias sociedades en situaciones parecidas o distintas. La historia ha comenzado a ser universal lentamente y la universalización no ha empezado propiamente hasta fines del siglo XIX. Este carácter plural es decisivo para la diferencia de las mentalidades. Permite hablar de nivel (Zubiri). La opción entre posibilidades en que la historia consiste hace que la humanidad no sólo vaya cambiando, sino también elevándose. Los sistemas de posibili-

dades se van constituyendo en varios niveles. Son diferentes tipos de vida. Lo que las define propiamente es que en cada uno de esos niveles o ciclos se adquiere un sentido distinto de la realidad. Esto es lo que confiere a cada ciclo su unidad. El sentido de la realidad que le es propio engendra un determinado ámbito intelectual, determinadas ideas, determinados sentires. Estas ideas constituyen la mentalidad con que el hombre en cuesión va a interpretar todos los fenómenos del universo físico, del mundo social e incluso de la realidad divina.

Nos toca ahora averiguar qué elementos componen una mentalidad en sentido primario y fundamental. ¿Existe un núcleo originario de elementos en toda mentalidad, algo así como un sentido primario y radical de la realidad que el hombre tenga por condición, a diferencia de los elementos que irá constituyendo luego en las sucesivas complicaciones y modulaciones que el sentido de la realidad adopte a lo largo de la historia?

Volvamos a la idea zubiriana de la historia como un proceso de mentalización. La mentalidad propia de la sociedad en que el hombre incide al nacer le otorga como sistema de posibilidades lo que otros hombres han sentido, han pensado acerca de la realidad, han querido y han obrado. Mientras en el animal el mecanismo de la transmisión específica es la herencia y cada individuo empieza en cero, el dinamismo histórico como mentalización es «tradición». Gracias a esa tradición el hombre puede ir consolidando y perfeccionando su independencia frente al medio y su control sobre él. El incremento de ese control se asegura en el hombre por la invención. El hombre no sólo inventa, tiene que inventar. Tiene que realizar un acto de invención: la técnica. La técnica es posible gracias al margen de indeterminación que hay en el mundo físico. He ahí el primario y radical elemento en que se manifiesta la índole de una mentalidad: la técnica. Pero no sólo la técnica. El hombre es inteligencia sentiente y Zubiri ha llamado también la atención sobre el hecho de que la voluntad humana no es sino la otra cara de la inteligencia como fruición. Querer es fruición de ser.

Por una exigencia biológica el hombre expresa de algún modo la fruición que tiene de la forma estética de su cuerpo y del medio que le circunda. Esta expresión es el Arte, el segundo elemento radical en que se manifiesta y constituye una mentalidad. Quedan una tercera y una cuarta dimensión. Por su carácter de inteligencia sentiente, el hombre tiene forzosamente una idea de sí mismo, de lo que pretende ser y no ser en su vida personal. El sustrato de esta idea de sí mismo es un sentido radical y originario de la vida. La prolongación de este sentido originario es el sentido de la ultimidad que el hombre va plasmando «a tanteos» a lo largo de la historia. Es el sentido de la «religación» a una realidad última, la religión (Zubiri), el tercer elemento radical en que se manifiesta y constituye una mentalidad. El cuarto elemento tiene como punto de apoyo directo la socialidad. La socialidad desgaja exigitivamente en el hombre una «idea del nosotros», la idea más o menos clara de lo que el «nosotros» en cuestión puede ser y no ser. Es el sentido de la vida social —la política— el cuarto y último elemento radical en que se manifiesta y constituye una mentalidad (2). La fruición, el sentido de la vida y de la ultimidad, el sentido de la vida social y la invención de la técnica emergen radicalmente del ser humano por una exigencia biológica suya. Y como esto es lo que cada individuo humano va a encontrar primariamente en las cosas desde el punto de vista de la especie, el desarrollo de la especie por técnica, por sentido de la vida personal y social y por fruición interna pertenecen constitutivamente a la mentalización específica de la especie humana. El hombre no podría vivir sin inventar, sin expresar fruitivamente la realidad y sin afrontar de una manera psicobiológica el sentido mismo de su vida. No podría vivir históricamente sin afrontar el sentido de la vida social. Un «nosotros» sin una idea más o menos clara del nosotros es una forma de vida social sin

(2) V. mi trabajo *El hombre animal político.*

forma histórica. Y el gran depósito del sentido de la realidad de una mentalidad es la lengua.

He ahí los elementos radicales o realidades parciales originarias que se dan necesariamente en toda mentalidad y constituyen su sentido primario de la realidad. A partir de ellas, en modo alguno por evolución sino gracias a innovaciones creadoras, el hombre va constituyendo a lo largo de la historia los demás elementos que contribuyen a ese incremento del control sobre el medio en que consiste la mentalización.

Si preguntásemos ahora por la conexión que pueda haber entre esos elementos reales, su sintaxis, se nos plantearían problemas extraordinariamente complicados. Es frecuente entre los historiadores concebir esa sintaxis como proyección de un elemento preponderante sobre los demás. La etnología y la Sociología han inducido erróneamente a pensar que la estructura social sería el elemento dominante que se proyectaría de una manera excéntrica y automática sobre los demás, incluso sobre la idea de la ultimidad, la idea de sí mismo y la expresión fruitiva de la realidad. No es lícito hablar de proyección. Ningún elemento es necesariamente preponderante, ni se proyecta forzosamente sobre los demás. Lo que ocurre es que en cada ciclo histórico se adquiere efectivamente distinto sentido de la realidad, se engendra un determinado ámbito mental, un área intelectual, determinadas ideas. Esas ideas se forman en el trato con la realidad, se van engendrando por la estructura de la vida social y por la visión cósmica del mundo. Una vez formadas, esas ideas constituyen la mentalidad con que el hombre en cuestión va a interpretar todos los fenómenos del universo físico y del social, así como la realidad última. Entonces puede ocurrir, aunque no necesariamente, que para el hombre de un ciclo determinado las estructuras sociales puedan verse reflejadas sobre los otros elementos de la mentalidad. Pero es absurdo pensar que se trata de una proyección. Hay que desechar el pernicioso esquema tras del cual late siempre de manera más o menos consciente el cómodo supuesto de la historia como evolu-

ción, la idea de que la sintaxis de estos elementos constituye un orden invariable resultante de la dominación de este o aquel elemento y que cada uno de los elementos se encuentra necesariamente en el mismo nivel de desarrollo que los demás. No estará demás que insistamos sobre este problema de nivel.

Como la historia es un proceso de constitución de realidad, cada una de las realidades parciales que la integran está, sin duda, enlazada sintácticamente con las demás en la unidad del mundo histórico propio de una mentalidad. La unidad de todas ellas configura y singulariza el sentido de la realidad en que la mentalidad en cuestión consiste. Ahora bien, esa unidad no es otra cosa sino el conjunto singular, el sistema peculiar de posibilidades que la mentalidad otorga a todos los hombres de ese ciclo, y del «nosotros» que constituye su sustrato, para pensar la realidad. En ese conjunto, cada realidad parcial representa un repertorio parcial de posibilidades enlazado sintácticamente con los demás, pero diferenciado, en cierto modo autónomo. No paran aquí las cosas.

Las realidades parciales que componen una mentalidad están sintácticamente conexas y van tejiendo una estructura dinámica de figura variable. La estructura no está dada de una vez, ni está siempre compuesta por los mismos elementos. Tampoco el cuadro de esos elementos es interpretable como un sistema de relaciones. Cada uno es respectivo de los demás. Es autónomo y, a la vez, respectivo. Las dos dimensiones son congéneras.

La respectividad no debe ser entendida como causalidad. Ninguno es necesariamente causa del otro. Tampoco la estructura debe ser interpretada como una causalidad formal. Se trata de una estructura. Naturalmente, puedo aislar cada elemento de su estructura y seguir su despliegue autónomo, pero si lo hago, no debo olvidar que la estructura es anterior al elemento en cuestión. Todo esto pone de manifiesto la inutilidad y la facilonería que hay en ver el despliegue de un ciclo cultural como la evolución de un organismo, ora se entienda esa evolución biológica o dialécticamente. La idea de evolución supone que los elementos

salen unos de otros; la de organismo, que el acoplamiento de esos elementos es una combinación funcional idéntica en todos los niveles. El despliegue no es evolutivo y tampoco orgánico. Hay, simplemente, una configuración de estructuras. El tremendo problema que aquí se plantea es si esa configuración es predominantemente contingente, o si obedece a leyes. ¿Existen leyes de configuración de esas estructuras? Serían así como leyes de leyes, ya que el problema previo es si cada estructura está o no sujeta a una ley que podríamos llamar de estructuración. ¿Obedece el acoplamiento de los elementos internos de una mentalidad a una ley estructural? ¿Existen leyes de nivel en virtud de las cuales la estructura tendría una figura determinada en cada nivel? ¿Qué conexión hay entre el nivel y la estructura interna de una mentalidad? ¿Pueden coexistir dentro de una mentalidad elementos de nivel diferente? Pensemos que una acción minúscula, una idea, un invento técnico, pueden modificar el sentido de la realidad. Este hecho enormemente contingente produce un cambio de estructura y una diferenciación de nivel entre los elementos. En cierto modo, aunque sin perder de vista la sintaxis de una mentalidad, cada elemento, por lo que tiene de autónomo, tiene su nivel propio. No es, pues, admisible sin más, que a un determinado nivel, por ejemplo, del arte, corresponda un nivel análogo en el pensamiento, en la técnica, etcétera. Caben, y de hecho se han dado en la historia, mentalidades con una estructura en que los elementos son disemejantes, de nivel distinto. De ahí el riesgo de aplicar a la historia esos esquemas facilones como el estilo de una época o de un ciclo histórico. Lo que tal vez pueda pensarse es que como la dimensión de autonomía y la de sintaxis son congéneres, cada elemento, por lo que tiene de sintáctico, aunque sin perder de vista su carácter autónomo, funciona dentro de una mentalidad en sentido nivelador, atrayendo a los demás elementos a su nivel. Pero, en cualquier caso, ese principio de estructuración no es un sistema de relaciones causales. A última hora lo que decide la unidad respectiva de la estructura son esas ideas sobre

la realidad del cosmos físico, del nosotros, del hombre y de la ultimidad, que constituyen el sentido de la realidad propio de una mentalidad. Esa unidad es el gran principio de ecuación y nivelación de los diferentes elementos. El cambio de esas ideas, que acontece por obra de innovaciones, pero que de hecho sucede lentamente, condiciona también el cambio de estructura, aunque tampoco funciona respecto de éste como una ley causal. De ahí la gran riqueza de estructuras, la pluralidad de niveles dentro de una misma mentalidad y los diferentes tipos de estructuras y formas históricas que pueden darse simultáneamente en los diferentes nosotros que viven como contemporáneos. Cada nosotros es susceptible de asumir una estructura singular sin perjuicio de convivir coetáneamente con otros nosotros, aunque tampoco se debe perder de vsita que entre los diferentes nosotros existe necesariamente respectividad.

La razón de que cada nosotros pueda asumir una estructura singular es que la conexión entre el nosotros y la historia que los hombres de ese nosotros hacen a través de él es la conexión que existe entre una realidad y su supuesto inmediato. El nosotros es el supuesto inmediato de la historia. A ese supuesto inmediato es a lo que ha llamado Zubiri «sustrato». Ninguna realidad se da sin supuesto. Cuando la realidad desaparece quedan al desnudo los supuestos. Cuando se disuelven los nosotros quedan los hombres. La historia tiene como sustrato un nosotros. Es el supuesto inmediato, lo que de una manera inmediata constituye aquello sobre lo cual está montada la realidad de la historia. La historia no está hecha de materia social. como tampoco lo social está hecho de hombres. El carácter sustancial no coincide con los caracteres materiales. El hombre es el sustrato de la realidad social, no su materia. A su vez, lo social es el sustrato de la historia, no materia suya. Cuando se confunde el sustrato con la materia se cae inevitablemente en la idea de que lo social es una evolución del hombre individual y que la historia es una evolución de la realidad social. Esto es absurdo. Las realidades no salen unas de otras por evolución;

se constituyen diferenciada y procesualmente a partir de sus diferentes sustratos. La historia no es el despliegue evolutivo de los nosotros, sino una realidad progrediente que se constituye procesualmente a partir de un nosotros como sustrato. He ahí por qué un mismo nosotros puede realizar a lo largo del tiempo diversos tipos de historia, y realizar una historia diferente de la que otros nosotros realizan. La conexión entre el nosotros y la historia que realiza no es relación causal, sino sintaxis y la sintaxis no es, como sabemos, un sistema de relaciones. El nosotros es respectivo de su historia, y, recíprocamente, la historia es respectiva del nosotros que la hace. Ambos términos son autónomos y son congéneremente sintácticos. Esto explica la pluralidad de mundos históricos. El despliegue procesual de la historia va decantando y conformando en el nosotros su propia *héxis*, su habitud social y su sistema de hábitos sociales, lo que podríamos llamar su carácter. Pero la conexión entre el carácter de un nosotros y su historia no es relación de causalidad, sino respectividad. La *héxis* en que lo social consiste hace posible la historia, es su sustrato, su supuesto inmediato. Respectivamente, la historia, a su vez, conforma esa *héxis*. El mismo nosotros puede crear una pluralidad de mundos históricos y la misma historia puede decantar y conformar una pluralidad de mundos sociales. Todo ello sin olvidar la razón de unidad que envuelve el sentido de la realidad como principio de ecuación y nivelación.

La coexistencia de una pluralidad de nosotros y de una pluralidad de mundos históricos y el carácter respectivo de esos mundos plantea el complejísimo problema de la interferencia de esos mundos, el cruce o interferencia de varias mentalidades. Con la categoría de relación, el problema suele resolverse sumariamente como si se tratase de un sistema de influencias. Tal mentalidad influye sobre tal otra, tal elemento ha influido causalmente sobre este otro, pasa de una mentalidad a otra. Es el truco fácil del comparatismo, de las cadenas de influencias y de las conexiones causales. Así, por ejemplo, se sigue la pista a

un elemento y se ve cómo pasa de Egipto a Grecia, de Grecia a Roma, de Roma a la Edad Media, etc. Todo esto es demasiado simple. La historia no consiste en el paso de elementos de una mentalidad a otra, sino en una constitución procesual de mentalidades. El paso de un elemento no es un paso, sino «recepción» dentro de otra mentalidad. Y aquí es donde comienza el problema porque se trata no de un paso lineal, sino de la interferencia de dos mentalidades. No es tampoco un cruce en sentido biológico.

Todo hecho histórico y toda situación tienen un coeficiente de ductilidad por el que, más o menos, es maleable a la presión de otra mentalidad o de otra época. Pero la interferencia es algo más complicado porque envuelve un factor interno más importante. Cuando dos mentalidades entran en choque, se pone en juego la respectividad de una con otra y no es indiferente cuál de las dos sea más rica en posibilidades respecto a la otra. Cuando se pasa de una mentalidad a otra, es esencial preguntarse qué es lo que ha hecho posible la absorción de ciertos elementos por la mentalidad receptora y la no absorción de otros elementos. Cada uno de los tipos de vida no solamente actúa como una masa más o menos dúctil a la presión de otros ciclos, sino además como un factor selectivo. Recibe unos elementos y rechaza otros. De ahí que la respectividad no envuelva necesariamente reciprocidad. Pueden pasar elementos de una a otra sin que se dé la inversa. Cuando este fenómeno se produce, la realidad histórica resultante es mucho más compleja que si se tratase de un sistema de influencias. El elemento absorbido puede cambiar de sentido. Por eso es absurdo creer que se ha dado razón de ese elemento cuando se ha trazado su génesis histórica. Asimilado a otra mentalidad distinta, puede adquirir un sentido totalmente dispar que no tenga nada que ver con su génesis histórica. Pretender, por ejemplo, explicarse los misterios del Cristianismo apelando a determinados ritos es trazar una historia de situaciones, no es entender el fenómeno dentro de cada ciclo (Zubiri). El sentido de la experiencia histó-

rica no es simplemente la ecuación de elementos culturales; muchas veces la recepción entraña la ecuación de los elementos recibidos al sentido de la realidad propio de la mentalidad receptora. Incorporado a la nueva mentalidad, el elemento adquiere un sentido y un alcance distinto, el que le confiere el nuevo sentido de la realidad, aunque el elemento pueda seguir siendo común con otros tipos de mentalidad. De ahí el riesgo del comparatismo y de la investigación lineal de un elemento o de una institución a través de diversos ciclos. Permítaseme un ejemplo de mi propia experiencia personal. Cuando se piensa que la realidad y el concepto de soberanía como atributo del poder político del Estado moderno se pueden definir apelando a las fórmulas medievales «El Rey es Emperador en su reino», «Rey que no reconoce superior» y se ve en la soberanía la pura prolongación de la realidad que estas fórmulas expresan, se incurre en el yerro de trazar una historia de situaciones y de creer explicado el fenómeno porque se ha perfilado su génesis histórica. La constitución de un poder político soberano es el resultado de una innovación radical dentro del marco del nuevo ciclo de la historia europea al que hemos dado en llamar el mundo moderno. El poder soberano es un nuevo tipo de poder insólito hasta entonces, que, por lo pronto, es irresistible de hecho y que, además por primera vez en la historia europea, pretende ser irresistible legítimamente, algo absolutamente inconciliable con la mentalidad medieval. En eso estriba su novedad y su sentido dentro de la mentalidad moderna.

Los ejemplos podrían multiplicarse hasta el infinito. Pero con el aquí aducido basta para comprender la ingente complicación que la faena del historiador entraña. En vez de echar mano de una falsilla siempre igual para aplicarla a cualquier período histórico y dar una visión horizontal del estado de la cultura dentro de la cómoda cuadrícula que la falsilla ofrece; en vez de, sin dejar la falsilla de la mano, perseguir linealmente de ciclo en ciclo las ideas, las instituciones, las prácticas, las costumbres, apoyado más o menos confesadamente en el esquema

de la evolución; en vez de ir dando cortes horizontales con arreglo a criterios tópicos más o menos biológicos —infancia, juventud, madurez, vejez de las civilizaciones, antigüedades, edades medias, edades modernas, etc.—, tiene que empezar por poner en tela de juicio la validez de estas falsillas y cuadrículas y acercarse a la historia con otras andaderas intelectuales infinitamente más sutiles, las que ofrecen la idea de la historia como un proceso de constitución de realidad y como modulación de un sentido de la realidad a lo largo de una serie de mentalidades.

III

La mentalidad moderna

El último ejemplo que hemos escogido nos lleva de la mano a la segunda parte de nuestro problema. Precisado un concepto riguroso de mentalidad ¿Cuál es el sentido de la realidad propio de la mentalidad moderna?

Se trata de una inflexión en el seno de la mentalidad occidental —la llamada cultura de occidente— cuyo subsuelo está constituido por el sentido de la realidad que acuñaron los griegos. ¿En qué consiste esa inflexión?

El nuevo sentido de la realidad es el resultado de acercarse a ella de un modo singular. Un modo de acercamiento muy distinto del que intentaron los clásicos y los medievales. El mundo moderno nace de una idea que venía atenazando a todo el pensamiento teológico y filosófico desde el siglo XIV al XV: la idea de que la naturaleza de Dios consiste precisamente en ser omnipotente (Zubiri). La única limitación de la omnipotencia de Dios es la contradicción. Dios puede hacer todo lo que no sea contradictorio. Es contradictorio lo que es incompatible conceptualmente. La potencia de Dios es una potencia absoluta de-

terminada por el principio de contradicción. Ahora bien, Dios no ha hecho todo lo que puede hacer. Ha hecho un mundo determinado; podía haber hecho otros. Algo aún más grave. Yo puedo tener la intuición de una cosa real. Pero que yo tenga la intuición de una cosa es un concepto y que esa cosa exista físicamente es otro concepto distinto. Podría ocurrir que se den en una inteligencia intuiciones de objetos a los que no corresponde realidad física. Este problema tremendo ha forzado a la inteligencia a salir del apuro. Si quiero saber lo que absolutamente es o puede ser realidad tengo que usar el principio de contradicción. En cambio si quiero saber lo que existe realmente por obra de Dios, tengo que recurrir a la constatación y a la experiencia.

He ahí el punto clave y radical del que ha arrancado la mentalidad moderna por la marcha misma de la inteligencia. Si la razón humana quiere pasar del orden de la razón al orden de la existencia, tiene que apelar a que la realidad le esté dada en la experiencia. Este modo de acercamiento ha llevado a una visión de la realidad que sin mayor compromiso podemos llamar «positiva» (positiva, no positivista. El positivismo es un modo singular de entender la positividad). El hombre moderno se acerca a la realidad sin más pretensión que la de conocer lo que efectivamente piensa que puede ser conocido. La consecuencia de esta actitud es un giro decisivo en las tres ideas fundamentales recibidas pasivamente de Aristóteles: Las ideas de sustancia, naturaleza y causa (Zubiri).

El hombre moderno se sitúa ante la realidad como «espectador». Desde tiempo inmemorial se venía diciendo que el movimiento, como la lluvia, el rayo, etc., eran los «fenómenos» de la naturaleza. Frente al movimiento los griegos, los medievales, se preguntan en qué consiste la condición del móvil que se está moviendo. A Galileo se le ocurrió una idea distinta. Imaginó que el movimiento no es algo que está emergiendo del móvil, sino simplemente un «estado» en que el móvil se en-

cuentra, cuyas vicisitudes pasan delante de mi que lo estoy viendo. Un viraje decisivo. Mientras los anteriores se habían preguntado en qué consiste que algo sea móvil —y las dificultades eran insolubles—, Galileo se pregunta en qué consiste el espectáculo del movimiento. El movimiento es un espectáculo que se presenta a un espectador. No se trata de interrogar a los personajes de ese espectáculo. Esa sería la actitud del hombre antiguo y del medieval. Se trata de asistir al espectáculo y ver lo que pasa. Entonces la palabra «fenómeno» adquiere un sentido distinto. Mientras para el mundo antiguo el fenómeno es lo que manifiesta la naturaleza de las cosas, aquí «fenómeno» es aquello que es constatable evidentemente cuando yo lo contemplo. En lugar de sustancias tenemos fenómenos que se definen no por los actores que lo hacen presente, sino sencillamente como espectáculo ante un espectador (Zubiri).

Lo mismo va a pasar con la noción de causa. Santo Tomás había dicho que las cosas naturales son aquellas cosas cuya naturaleza es tal que sus acciones están determinadas *ad unum*: por ejemplo, los astros están determinados a girar, los árboles a crecer. La ciencia moderna no se preocupa por averiguar de qué naturaleza emerge, lo que quiere saber es en qué consiste esa determinación *ad unum*. No le importa la causa, sino el cómo transcurre la causalidad. No trata de encontrar un proceso causal, sino cómo ocurren los fenómenos, es decir, la ley que los rige. El hombre moderno ha sustituido la inquisición de las causas por la inquisición de las leyes. La ley pone en relación dos términos, un antecedente y un consiguiente, y expresa esa relación mediante la idea de función. El uno es función del otro. A la noción de la causalidad entendida como una determinación que emerge de la naturaleza de la sustancia el hombre moderno ha sustituido la idea de una función que determina la consideración de un fenómeno en función de otro. En vez de la causalidad tenemos el determinismo funcional del fenómeno.

Podemos ya entrever el viraje que va a experimentar el tercer concepto: el concepto de naturaleza. Mientras para Aristóteles y Santo Tomás naturaleza significa «natura», «physis», que viene de *nascere*, nacer, lo fontanal de donde emerge todo lo que vemos en el Universo, ahora naturaleza significa algo más simple, el conjunto de leyes, o si se quiere, las leyes primeras, las más elementales, los principios (3). El mundo está constituido por fenómenos, por leyes que se apoyan en unos principios primarios que definen una naturaleza, no que emergen de ella.

Estas son las cosas que hay en el mundo. ¿Cómo se las compone el hombre para conocerlas?

Las cosas reales como fenómenos, los fenómenos como espectáculo y el espectáculo como algo que transcurre ante unos espectadores. De esta manera de enfrentarse con el universo físico, salió la ciencia positiva que culmina con Newton. Esta actitud ha sido realmente determinante porque a lo largo de dos siglos a partir de Newton el gran tema de la filosofía ha sido fundamentar el modo de realidad propia del fenómeno y la posibilidad que el hombre tiene de conocerlo (Zubiri). Lo que varía es el modo de entender la capacidad del espectador. Para Leibniz, el espectador entiende cabalmente el espectáculo porque sabe de antemano lo que va a ocurrir. Es la fórmula optimista del racionalismo absoluto. Hume, en cambio, piensa que el espectador no sabe siquiera qué es un espectáculo. Tiene razón frente a Leibniz: para ver el argumento hay que esperar a que vengan las escenas porque cada una de ellas contiene alguna novedad y no puede salir del simple análisis de la primera escena. El resultado es curioso: el espectador ve lo que pasa en el escenario, pero no ve el espectáculo. Es la fórmula del empirismo. La crítica de Hume a Leibniz despertó a Kant del «sueño de la razón». Pero Kant piensa que si bien el espectador no sabe de antemano lo que va a pasar, sabe que hay

(3) Xavier Zubiri: *Sobre la esencia*, pág. 106.

argumento. Tiene en su mano unos principios matemáticos con los que va a contemplar las novedades que le vienen del Universo y va a reducir los fenómenos a leyes, las leyes de la naturaleza. Este espectador que contempla el universo desde la ciencia positiva se encuentra con que lo nuevo no sale de lo anterior por análisis, es nuevo. El conocimiento de la realidad es sintético. Pero esta novedad es necesaria: dado un antecedente, habrá un consiguiente. Hay argumento. El problema de Kant será dar razón de ese conocimiento sintético *a priori* que hace posible la ciencia, la ciencia positiva. La solución kantiana es muy conocida y no es del caso exponerla aquí. Tampoco es oportuno seguir el curso ulterior de esta aventura del espectador moderno.

IV

La mentalidad politica moderna

Lo que nos interesa subrayar es que el sentido de la realidad definitorio de la mentalidad moderna, nacido del modo como el hombre moderno se acerca a ella, culmina en lo que a partir del siglo XIX se llamará resueltamente «ciencia positiva». La mente del hombre moderno está «mentalizada» por la ciencia positiva como habitud radical. En el seno de la mentalidad occidental se produce a partir del siglo XV por la marcha misma de la inteligencia (véase en este mismo libro mi trabajo titulado «Realidad y metafísica en Xaxier Zubiri») una modulación que hace de la ciencia positiva la habitud mental dominante. A esa habitud es a lo que propiamente debe llamarse «moderno». Eso es lo propiamente «moderno». Y eso es también lo «moderno» en política. Paulatinamente esta manera de sentir la realidad ha ido extendiéndose a todas las realidades concretas. En eso consiste la modernización. La «moder-

nización» alcanza también al modo de sentir, concebir y realizar la convivencia social y la convivencia política. El proceso de «modernización» de la convivencia política va produciendo históricamente desde el siglo XV el tipo de sistema político al que Maquiavelo, en los albores de la mentalidad política moderna, bautizó con el nombre de *stato*, Estado.

El proceso de positivación de la convivencia política en que la modernización consiste es interpretado usualmente desde Max Weber como un proceso de «racionalización» y, a la vez, de «secularización», las dos notas certeramente descubiertas por el gran sociólogo germano en la entraña de la sociedad occidental. Pero importa mucho precisar el sentido que tiene cada uno de estos dos vocablos dentro de lo que hemos llamado mentalidad positiva.

Movido por su radical incertidumbre, el espectador positivo se limita a conocer las cosas que hay de hecho en el mundo ateniéndose a la constatación y a la experiencia. El pensador político moderno se coloca frente a las cosas, prescindiendo de que sean un producto de la actividad de Dios, para ver en ellas simplemente «fenómenos», un espectáculo. Es el sentido profundo de la famosa frase de Grocio: «lo que se acaba de afirmar valdría —aunque sería un pecado horrendo— si Dios no existiera o no se ocupara de los asuntos humanos». El espectador político positivo, aunque sigue instalado en el horizonte de la nihilidad y de la creación, va confiriendo a las cosas políticas carácter autónomo. Esta actitud secularizante típicamente moderna se extiende hoy por toda la tierra. Uno de los rasgos modernizantes que caracteriza a todos los Estados nuevos sin excepción es el propósito decidido de construir los sistemas políticos como realidades seculares. No es difícil observar en los actuales Estados musulmanes la tendencia a separar la esfera religiosa de la secular. Esta tendencia secularizante ha sido decisiva para la determinación de las funciones y actividades propias del Estado. En ese proceso de secularización, el Estado ha

ido restringiendo su actividad y sus funciones al ámbito puramente secular.

En mi tesis doctoral sobre el pensamiento político de Bodino traté de mostrar que la nota definitoria del Estado moderno cifrada por el gran jurista francés en el concepto de «soberanía», es precisamente el producto de un esfuerzo de secularización del poder político.

El hombre moderno, al hilo de una realidad crecientemente desordenada, llega pronto a la convicción de que el orden interhumano es fundamentalmente un orden de mando y obediencia y exige inexcusablemente la constitución de un poder político irresistible. Para el hombre moderno el ámbito de lo político va a ser decididamente el ámbito definido y determinado por el poder. El espectador positivo del mundo político moderno empieza por centrar su mirada en ese ámbito de orden que crea el juego del mando y de la obediencia, la dominación del hombre por el hombre. El esfuerzo se centra en la «positivación» de ese ámbito de poder. El primer capítulo del saber político moderno es una teoría del orden político desde la perspectiva del poder. Puede cifrarse en el concepto de soberanía. La soberanía como concepto y como expresión teórica de un poder político cualitativamente nuevo en el mundo europeo se elabora por el pensamiento político en el curso de una experiencia que podemos considerar unitaria a los fines que aquí perseguimos: la anarquía renaciente, las guerras de religión en el siglo XVI y la guerra civil inglesa en el XVII. En el curso de la primera fase se constituye la idea del orden político como un orden autónomo de mando y obediencia. Ese orden —el Estado— es analizado con mente «positiva» por Maquiavelo. En la segunda fase se analiza con mente «positiva» el magno fenómeno del poder político: es la obra de Juan Bodino. En la tercera fase se construye la idea del orden político como un orden puro y absoluto por dominación creado y mantenido por un poder irresistible: es la obra de Tomás Hobbes.

El punto que aquí nos interesa destacar es la modernización del concepto del poder político como secularización: es la esencia de la soberanía. En una situación dominada por la pugna radical y la lucha efectiva de las confesiones religiosas es inexcusable que el poder político —fuente primordial e inamisible del orden interhumano— se alce por encima de todas las discrepancias y diferencias y se erija en instancia neutral frente a todo antagonismo. El poder político no puede hacer acepción de particularidades, tampoco de la religión. Se dirige al hombre en su carácter general de hombre, no en lo que cada uno tiene de particular por razón de religión, raza, estamento, etc. Las particularidades de los hombres son bienes, pero bienes particulares. Desde el principio, el Estado aparece esencialmente vocado hacia el hombre en general. En eso consiste la modernización. En Bodino el principio de generalización va implícito en los presupuestos intelectuales de su concepto de soberanía como poder secular alzado sobre las religiones en pugna. Esos presupuestos se pueden resumir en la fórmula del «mínimo religioso», que yo acuñé en mi tesis doctoral antes mencionada. Me permito llamar la atención sobre el hecho de que este trabajo mío fue publicado en 1935. La fórmula bodiniana del «mínimo religioso» significa lo siguiente: si tomo en mano las diferentes religiones positivas, prescindo en ellas de lo que cada una tiene de particular y diferente, y busco en todas lo que tienen en común, me quedo con algo así como una «religión general», con un contenido mínimo pero válido para todos los hombres. Todas las religiones positivas coinciden en el temor de un Ser supremo. He ahí el mínimo religioso propio de la religión válida para todos los hombres en general. Como ese mínimo está contenido en todas las religiones positivas, el poder político no necesita hacer acepción de particularidades y diferencias religiosas, está vocado a lo general.

Esta idea capital pasará a ser la médula misma del Estado y de los sistemas políticos modernos. El poder político moderno,

por definición, no hace acepción de personas y de sus propiedades individuales. Las considera siempre desde el punto de vista de sus características generales. En el concepto y en la realidad de la soberanía está incoada desde el principio la idea de que el hombre, aparte de sus particularidades, es hombre en virtud de su propiedad general de ser hombre y que esas particularidades no son de incumbencia del Estado.

El resultado de la «modernización» de la convivencia política en las dos primeras fases del mundo moderno determinadas por la anarquía y las guerras de religión, ha sido, como hemos visto, la creación de un orden por dominación vocado al bien general, que, por definición, se desentiende de todo lo que particulariza y diferencia a los hombres sometidos a ese orden. La tercera situación excepcional —la revolución inglesa— va a llevar al hombre moderno a poner esas «particularidades» en estado de razón. Es la gran aventura del racionalismo moderno.

Primero en la economía. El amparo de la seguridad y de la estabilidad creada por el nuevo orden por dominación, el hombre moderno opta por poner la economía, el mundo de los intereses y de las particularidades económicas, en estado de razón. Opta por un tipo de economía que pretende tener su razón propia y autónoma. La acción económica moderna es la acción racional por excelencia, un tipo de acción en el que se utilizan al límite las posibilidades dadas después de haber eliminado toda suerte de componentes irracionales. La experiencia de la economía capitalista decanta en el hombre moderno la habitud del nuevo tipo de racionalidad fundado en la razón económica. Dicha experiencia es el supuesto histórico real que desde el siglo XVII ha llevado a sentir la realidad interhumana como una realidad autónoma dotada de orden propio, un orden espontáneo, no impuesto autoritariamente como el orden por dominación, y a la vez aparentemente libre, que parece emerger del libre juego de las razones privadas concurrentes de los diferentes actores. El sustrato último de este esquema de orden es

que cualesquiera que sean las circunstancias y los órdenes institucionales en que se halle encuadrado un tipo humano, el obrar del hombre, en cuanto sea racional, intentará siempre sacar el mayor rendimiento con el mínimo esfuerzo en una situación dada. En consecuencia, el conjunto de una serie de acciones racionales es inexorablemente un orden, un orden resultante del concurso de dichas acciones, un orden por concurrencia.

La constitución efectiva de una realidad económica, que parece ordenada por concurrencia, persuade al hombre del siglo XVII de que tal vez la realidad humana entera ofrezca el mismo esquema general de orden racional al que parece estar sujeto todo el universo: un orden mecánico, resultante de la acción espontánea y libremente concurrente de los cuerpos y fuerzas que lo integran, un orden gravitatorio de cuerpos y fuerzas en concurrencia e interacción. La mentalidad positiva, basada, como sabemos, en una idea del individuo, del movimiento y de la causalidad aplica resueltamente este esquema de orden al mundo humano. En consecuencia, el orden por dominación deja de ser el *a priori* absoluto del orden interhumano. Se convierte en algo así como un orden *in extremis*, secundario y a la postre innecesario. La marcha misma de la realidad, su experiencia real, han llevado al hombre moderno, primero en Inglaterra, a hacerse cuestión de ese orden de fondo que fluye espontáneamente debajo del orden por dominación. Vista con mente positiva, enriquecida por las nuevas experiencias, la funcionalidad interhumana parece ahora integrada por dos tipos de orden, uno por dominación, otro como resultado del concurso de acciones racionales emergentes de la concurrencia natural de las razones privadas puestas en marcha una junto a otra.

No es extraño que al hilo de esta experiencia real se haya ido acrecentando en la mentalidad moderna la fe en la razón. Con la fe creciente en la racionalidad de las acciones humanas se inicia el proceso de erosión sistemática del orden por dominación, hasta llegar a su completa relativización. A partir de

aquí la mirada del espectador positivo se irá centrando cada vez más en ese ámbito de orden, distinto del orden por dominación, que empieza a bautizarse con el nombre de «sociedad». Es la «sociedad civil», una noción fundamental que se irá convirtiendo gradualmente en el patrimonio común de todas las ideologías políticas dominantes desde fines del siglo XVII: el liberalismo y el conservadurismo, el socialismo y la reacción, el anarquismo y el tecnocratismo.

El primer gran teórico de este nuevo tipo de orden es Locke. El orden por concurrencia es la ordenación de las particularidades, el orden que, por no ser general, no es de incumbencia del orden por dominación. Es el orden de la libertad. El orden por dominación es el orden de la razón pública. El orden por concurrencia resulta del concurso de las razones y de los intereses privados. Uno y otro orden están articulados. La razón pública tiene que prevalecer sobre las razones privadas. Corrige el riesgo de disociación que corren las razones privadas por las diferencias de intereses y de criterios. Y como la esencia del Estado es su vocación general, su inclinación al bien común, el orden por dominación se articula con el orden por concurrencia según la fuerza mayor o menor que el principio del bien común tenga sobre las razones privadas.

Resumamos lo que hemos venido diciendo hasta aquí sobre la experiencia política del hombre moderno. Consiste concretamente en el descubrimiento de que por debajo del orden por dominación, sustentándolo, hay un orden de fondo. Este orden de fondo aparece como un orden natural espontáneamente emergente de la naturaleza humana. Junto al orden por dominación, posibilitándolo, está un orden por concurrencia, el orden de la sociedad concebida como una realidad anterior, propia y autónoma. Esta idea no es completa desde el principio; se va perfeccionando a medida que la experiencia se realiza. Alberga en sí la intuición de que el orden por dominación es un orden que está en compleja relación de funcionalidad con una multitud

de factores condicionantes y determinantes. Estamos ante la visión germinal positiva propiamente «sociológica» del orden por dominación. El iniciador de esta nueva manera de ver las cosas políticas fue Montesquieu. Alberga también en su seno la intuición de que la sociedad es una unidad activa capaz de generar una voluntad común. Locke ha dejado la idea en estado de puro esbozo. La gran tentación que se ofrece a la mentalidad positiva a partir de aquí es fundir en un solo tipo de orden el orden por dominación y el orden por concurrencia. Es lo que yo, en una ocasión, llamé el teorema de la concurrencia perfecta, cuya solución fue el gigantesco intento de Rousseau y, ulteriormente, de Kant y de Hegel. Para que el orden por dominación pueda realizarse por la vía de la concurrencia es menester que la razón y la voluntad del hombre queden decididamente imantadas hacia lo general, apoderadas por el principio del bien general. Rousseau cree que puede lograrse mediante el contrato social, entendido como una acción continua sobre el hombre, que dirige su voluntad hacia el bien general y no la deja torcerse hacia el interés particular. Para ello es menester una rigurosa «paideia», lo que hoy se llama «proceso de socialización». La teoría de esta «paideia» moderna la esboza Rousseau en el *Emilio*, el primer tratado moderno de socialización política. La solución para Kant está en que el hombre sea capaz de dar plena vigencia al imperativo categórico, que constituye su propia ley moral. La fórmula del imperativo categórico es perfectamente diáfana: obra de manera que tu conducta pueda convertirse en ley general para los demás. Una voluntad regida por el imperativo categórico es una voluntad generalizada. El concurso, la concurrencia de voluntades generalizadas da inexorablemente el bien general, el bien común. Hegel ve la solución en el apoderamiento del espíritu subjetivo por el espíritu objetivo, detrás del cual está, naturalmente, el espíritu absoluto. Una voluntad objetivada por el espíritu objetivo es una voluntad vocada inexorablemente a querer el bien general.

El pensamiento de Rousseau —su famosa tesis de la voluntad

general, o más bien, diría yo, de la generalización de la voluntad— fue el preludio de la nueva experiencia real del hombre moderno, de cuyo seno nace una nueva intuición: la intuición de que la funcionalidad interhumana no se agota en el orden por dominación y el orden por concurrencia, sino que su perfección exige la articulación de ambos con un tercer tipo de orden: un orden por comunión. La experiencia fundante fue la experiencia de la nación, que se inicia, como es notorio, en el curso de la Revolución francesa. A partir de esta experiencia real, los individuos «modernos» empiezan a sentirse unidos por un vínculo altamente unificador, mucho más recio y firme que todos los tipos de funcionalidad existentes hasta ese momento. Empieza el hombre moderno a sentir que en cuanto la sociedad humana alcanza la intensidad que expresa el vocablo «nación», se transmuta en una especie de comunidad supra-individual consciente de sí misma, de su peculiaridad y de sus propiedades frente a las demás sociedades. A través de esta nueva experiencia se introduce en los intersticios del Estado moderno —articulado hasta aquí como un orden por dominación y un orden por concurrencia— un nuevo principio de ordenación y de impulsión, el principio nacional. Por encima, o si se prefiere, allende el orden por dominación y el orden por concurrencia, hay un orden que nace de la comunión y que convierte a un pueblo en un todo comunicante, una totalidad consciente de sí misma, cuyos miembros se creen portadores de valores propios y singulares. La nacionalización del Estado moderno hace del Estado nacional soberano el centro de imputación del acontecer político (4).

(4) V. en este mismo libro mi trabajo «Soberanía nacional y unificación de Europa».

V

Habitud de Estado y habitud «nacional»

Como sabemos, la hazaña política del hombre moderno fue la constitución de Estados soberanos, un tipo de sistema político que se caracteriza eminentemente por haber creado un orden por dominación basado en un poder político concentrado, intenso, uniforme, continuo y capaz de asegurar el monopolio de poder frente a otros poderes concurrentes. El instrumento intelectual que simboliza y configura este nuevo modo de realidad política es el concepto de la soberanía. Poder soberano vale tanto como poder supremo, absoluto, y absoluto quiere decir «no sujeto a leyes», es decir, al Derecho positivo.

Dentro de todos los Estados actuales existe también un orden por concurrencia que de un modo u otro se halla en trance de «modernización», dando al vocablo el sentido que le hemos conferido anteriormente. En grado mayor o menor, con más o menos extensión en los diferentes estratos sociales y en los grupos dirigentes, sobre el subsuelo de mentalidades primitivas, tradicionales o premodernas, en todos los Estados nuevos existe un núcleo imbuido de «mentalidad positiva» que va remodelando y convirtiendo a su manera en cada caso el sentido de la realidad de las mentalidades originarias. También de un modo u otro cada uno de los sistemas políticos actuales se encuentra en un proceso de «nacionalización». Tenemos en este hecho de la nacionalización uno de los fenómenos más impresionantes del mundo contemporáneo. El auge de la idea y la realidad de la nación, hasta que se instala en el centro de la historia y de la política, es un proceso continuo que lleva dos siglos sin interrupción. De Europa ha saltado a América y de ambas a los otros continentes, contagiando uno a uno a los grandes y peque-

ños países que componen el universo político actual. La idea nacional, que empezó siendo el destino histórico de Europa, es hoy principio capital de estructuración política del mundo. Uno de los mejores conocedores del Tercer Mundo, Coleman, dice literalmente: «A pesar de la importancia que tienen el linaje, el clan o la tribu; el papel del adivino, el del jefe..., a pesar de las amplias variaciones en la organización del poder dentro de tales sociedades, el concepto, la institución del moderno Estado nacional hacia el cual tienden a dirigirse las creaciones del nacionalismo africano es totalmente occidental en su forma y en su contenido. Tan exótica en Africa, como el profesor Toynbee ha sugerido que lo es también para el resto del mundo no europeo, sin embargo, del mismo modo que el Congreso Nacional indio ha creado ampliamente una nación india, así los nacionalistas africanos intentan moldear nuevas naciones en Africa (ejemplos: Ghana, Nigeria y Camerún)».

Si volvemos a nuestro concepto de mentalidad y de habitud, si no olvidamos que la realidad social y la realidad política están dentro de nosotros en forma de habitud, conformando nuestro propio ser, modalizando nuestra naturaleza en una segunda naturaleza, pronto vemos que lo que llamamos nación, como lo que llamamos Estado, es una manera de convivir singular y específica —convivencia en un orden por dominación, en un orden por concurrencia y en un orden por comunión— que la mayor parte de nosotros lleva dentro de sí convertida en modo habitual de ser. No se trata de superestructuras ideológicas, como pretende el marxismo, que pudiéramos tomar o dejar según soplen nuestros intereses. Lo estatal y lo nacional son habitudes de casi todos los hombres actuales en sentido radical y hondo. Son, por tanto, dimensiones de nuestra realidad propia. Dos dimensiones, en cierto modo, contradictorias, porque mientras el Estado moderno —creación típica de la mentalidad positiva— decanta en nosotros la habitud de lo general, del bien común y nos inclina a que disparemos nuestras acciones

hacia la meta del bien común, la nación decanta en nosotros la habitud de algo que, por alto que sea su valor, es siempre un valor particular, una particularidad. Merece la pena subrayar este hecho sorprendente de que la habitud política del hombre moderno sea la decantación de dos modos aparentemente antinómicos de sentir, concebir y realizar la convivencia política. Los que operan con la fácil dicotomía entre lo racional y lo irracional piensan —así le ocurre a Lukàcs— que lo nacional es un factor de «destrucción de la razón» por el irracionalismo. Las cosas son, a mi juicio, harto más complejas, porque el hombre no es un ser racional y a la vez irracional, como pretende la antropología al uso, sino una «inteligencia sentiente» (Zubiri). Ni racional ni irracional, sino «inteligente», con «inteligencia sentiente». La «razón» es simplemente un modo de usar de la inteligencia. El problema que plantea el «nacionalismo», como una onda «antipositiva» en la marcha de la mentalidad moderna hacia su radical positivación, es que cada realidad consiente sólo un grado y un tipo de positivación, distintos en cada realidad según su modo de realidad. La positivación de la realidad humana no consiente el mismo grado ni el mismo modo de positivación que la realidad física o la realidad viviente. Por eso, la ciencia política positiva no agota el conocimiento de la realidad política. La ciencia política positiva no excluye, sino que postula, una teoría filosófica de la convivencia. Ella nos descubre que la funcionalidad interhumana no se agota en el orden por dominación ni en el orden por concurrencia. Hay un tercer modo de funcionalidad: la comunión, que no es propiamente social, sino interpersonal. Hacia ese cuadro de problemas habría que orientar los que plantea la irrupción y el auge de la idea nacional en el despliegue de la mentalidad positiva moderna.

La habitud política del hombre actual es a la vez habitud de Estado y habitud nacional. No se trata de dos habitudes superpuestas, sino de una habitud unitaria. En Occidente, la modernización política ha articulado de una manera históricamente singular los tres modos esenciales de funcionalidad interhumana

—orden por dominación, por concurrencia y por comunión— en un tipo de orden político fundado sobre la habitud antes descrita. Esta habitud y este tipo de orden está actualmente en trance de universalización. Al pasar de su contexto originario a contextos distintos —lo que llamamos el Tercer Mundo— el término «moderno» ha sido sometido a tales embestidas que casi resulta inservible como instrumento conceptual. Pero pienso que no es inútil repristinar el concepto devolviéndole su profundo sentido originario y con él en la mano volver sobre las realidades políticas actuales.

EL GIRO "POSITIVISTA" EN LA MENTALIDAD POLITICA MODERNA: DE COMTE A LOS CONCEPTOS ACTUALES DE SISTEMA SOCIAL Y SISTEMA POLITICO

Curso profesado en la Universidad de Quebec (Canadá) el año 1967. Se trata de una «puesta en punto» del problema sin más pretensiones. El análisis de la filosofía de Comte descansa sobre la interpretación general de Zubiri. Mi interpretación de la sociología comtiana se centra en los conceptos de sistema social y sistema político.

I

COMTE COMO MODELO

El *Curso de Filosofía positiva* de Augusto Comte señala el punto de inflexión de la mentalidad positiva hacia el positivismo.

¿En qué consiste el positivismo como actitud filosófica?

El positivismo se ha producido históricamente de varias maneras y en contextos intelectuales distintos, pero la filosofía de Comte no es sólo el modelo más eminente, mejor articulado intelectualmente y más influyente, sino que además su atención está polarizada por la realidad social y política. El objetivo principal y especial de su *Curso de Filosofía positiva* será hacer entrar en el ámbito de la positividad los fenómenos sociales (Exposic. página 12). Podemos, pues, tomar a Comte como paradigma del positivismo en su etapa fundacional, y dado que el positivismo, además de una filosofía es también una actitud intelectual, todas las formas de positivismo parten de una actitud común. Del

mismo modo que los nominalistas se parecen unos a otros, los positivistas se asemejan extraordinariamente entre sí por la actitud intelectual que tienen en común.

Lo primero que hay que decir de Comte es que el contexto histórico en que se mueve ha influido decisivamente en su pensamiento. Ese contexto está definido por varias coordenadas. La primera y principal es el auge de las ciencias de la naturaleza. El método iniciado por Galileo y llevado a plenitud por Newton acaba de culminar en la teoría analítica del calor de Fourier, que despierta en Comte una admiración sin límites. Por otro lado, el modo como Kant había planteado el problema del conocimiento ha llevado al idealismo absoluto de Hegel. Una aventura tremenda. No podemos detenernos en ella. Pero sí tendremos que indicar el punto de la filosofía de Hegel del que arrancó el positivismo, porque, en definitiva, el positivismo consistió realmente en tomar el hegelianismo en sus últimas consecuencias.

La intuición genial de Hegel es que ser es estar siendo, como el presente cursivo inglés *being*. A esta estructura del ser como estar siendo es a lo que Hegel llamó dialéctica. Esta es la diferencia radical que separa a Hegel de toda la filosofía precedente. No es que las cosas no estén ahí, pero como están es «siendo». Para Hegel el ser no es actualidad, sino actuosidad. Ser es estar siendo y estar siendo es transitividad, estar siendo algo, por tanto, ir hacia otro, el no quedar estando, sino yendo, saliendo.

Desde este ser con mayúscula va a partir Hegel tratando de hacer ver cómo por un movimiento dialéctico, dando razón de todas sus virtualidades ontológicas, va constituyéndose la realidad entera hasta llegar a las concreciones que nos ofrece.

Hegel tendrá que hacer ver cómo se van determinando todas las realidades positivas que constituyen el mundo físico y el mundo del hombre. Fue la bancarrota del idealismo absoluto. La sustantivación del ser y de la razón produjo la pérdida del ser y la razón. Esta bancarrota puso de manifiesto que hay un abismo insondable entre lo que llamamos el ser y la realidad. Llegadas las cosas a este punto, la salida parecía clara: la úni-

ca manera de conocer el ser era ver lo que hace y aquello en lo cual existe realmente; la naturaleza y el espíritu. En una palabra, atenerse modestamente a la realidad positiva.

He ahí cómo el positivismo vino a ser un hegelianismo del revés, pero auténtico hegelianismo.

Atenerse modestamente a las realidades positivas. Con mayor modestia que nunca, con menos pretensiones, con más renunciamiento. Esto por lo que respecta al método. Por otro lado, llevar la consideración positiva de la realidad a plenitud y a completa racionalidad, positivizando todo lo real. En ese programa de positivización está incluida en primer término la realidad social y política y el saber de dicha realidad, en última instancia la misma filosofía.

Siguiendo líneas maestras trazadas por Zubiri, la exposición del positivismo de Comte se va a centrar en las siguientes cuestiones:

a) La reducción de lo real a pura positividad.
b) El espectador positivista.
c) El método positivista.
d) La verdad positiva.
e) El saber positivo: ciencia positiva y filosofía positiva.
f) La positivación de lo social y la Sociología.

a) La reducción de lo real a pura positividad

Comte se encuentra con el legado que le otorga la ciencia positiva y la filosofía moderna. Tras un esfuerzo penoso y fecundo ha ido acotándose al ámbito de la positividad. Tratemos de resumirlo en unas pocas ideas fundamentales. Por lo pronto, la realidad es fenómeno en el sentido más usual del vocablo; las cosas aparentes, aquello que efectivamente el hombre des-

cubre cuando se enfrenta con la realidad circundante y con su propia realidad.

Comte va a dar una definición muy precisa de esos fenómenos: son hechos. Lo que llamamos cosas son «hechos». Las cosas reales tiene un carácter en virtud del cual se nos manifiestan en una u otra forma. Manifestarse se llama fenómeno. Tienen, pues, carácter fenoménico. Esa dimensión de las cosas es su positividad. Las cosas en cuanto fenómenos son hechos. Retengamos bien esta primera nota que define un hecho: las cosas en cuanto fenómenos se presentan como hechos, si se quiere, como «hechas».

En torno al hacer a que esos «hechos» remiten había especulado toda la filosofía anterior desde los jonios. Ahora el hacer, la acción productora de los hechos, queda completamente al margen. No interesa el hacer del hecho, sino lo hecho en el hacer. Los hechos son el «hecho consumado».

En segundo lugar, estos fenómenos son algo con que el hombre se encuentra, es decir, están ahí y el hombre los encuentra como algo que está ahí. Están «puestos» ante el hombre. En cuanto «puestos» son un «positum». Las cosas reales son «positum», están puestas de cierta manera delante del hombre. Un fenómeno con el que el hombre no pudiera encontrarse no sería «positivo» en el sentido de Comte.

Las cosas reales son las cosas «puestas» con que el hombre se encuentra, las cosas físicas, los hechos que encuentra dentro de sí mismo —percepciones, sentimientos, voliciones, hábitos, etcétera—, los demás hombres, los familiares, los amigos. Todo esto son hechos en el mismo sentido, como «positum» con que el hombre se encuentra, cosas que pueden aparecer y desaparecer.

En cuanto están ahí «presentes» son constatables. Comte emplea un término más preciso: observables. Observar es tomar el fenómeno en y puesto ahí en y por sí mismo. Como el astrónomo observa el cielo. Se trata de tomar lo manifiesto no como si manifestase algo oculto tras el fenómeno, sino como

manifiesto en y por sí mismo. Algo no observable no sería «positivo», sería real, pero no sería positivo.

La unidad de estas tres notas —fenómeno, «positum y observable— es lo que Comte entiende por «hecho». Queda aún una cuarta nota que examinaremos cuando nos ocupemos de la verdad positiva.

He ahí la reducción positivista de la realidad positiva a pura positividad. Las cosas reales no se toman como sustancia, ni como naturaleza, ni como objeto, se toman simplemente como hecho.

b) El espectador positivista

Los hechos, decíamos, están puestos ahí delante del hombre. Remiten inexorablemente a un espectador. Componen el espectáculo del universo. ¿Cómo los ve el espectador positivista? Esta es la cuestión. El modo de ver el espectáculo depende de cómo sea el que lo ve.

Evidentemente no es el autor del espectáculo a la manera de Leibniz. Tampoco es un espectador a la manera de Hume y de los empiristas. El espectador empirista no ve el espectáculo porque no sabe que hay argumento. A fuerza de asistir a él, por obra de su instinto natural, se acostumbra a creer que hay argumento, pero no puede justificarlo con la razón.

Comte se ha alzado siempre airadamente contra los empiristas. El espectador positivo sabe de antemano que hay argumento. Es un espectador como Newton. Comte vuelve a la actitud inicial de la ciencia positiva. La experiencia de realidad se juega en la percepción. Para Comte la experiencia comienza y termina en el primer contacto con la realidad: en la percepción interna y externa. Es una vuelta a la actitud original de Galileo y de la ciencia positiva. Entonces ¿dónde está el positivismo? ¿Qué es lo que hace del espectador positivo de Comte un espectador positivista? La respuesta es obvia: la idea que

Comte tiene del espectador mismo, del hombre como realidad positiva.

Comte hace con el hombre poco más o menos lo que ha hecho con las demás cosas. Tampoco es una sustancia que estuviese dotada de facultades capaces de funcionar por sí mismas. Es un ser viviente y tiene una historia biológica que se desarrolla en tres etapas: infancia, juventud y madurez. Son tres etapas biológicas a las que corresponden tres etapas psíquicas. El psiquismo humano es una trama de estados mentales. Lo que el pensamiento antiguo y medieval había llamado facultades del alma no son para Comte sino aspectos de un estado mental único, a la vez intelectivo, afectivo, volitivo, etc. Estos diferentes estados mentales son meros fenómenos, no son actos de una facultad. El psiquismo humano tomado en bloque es el hecho de que todos los hechos mentales se encuentran entretejidos en una trama que es lo que llamamos la integridad de la conciencia. La conciencia es un sistema de integración y desintegración y todo el devenir psíquico no es más que un integrarse y desintegrarse a distintos niveles.

Lo que llamamos yo y vida para un positivista no es sino la integración y desintegración de esa trama, la gran invariante de todos los hechos que van discurriendo a lo largo de una vida.

Una cosa física o mi propia realidad interior aparece a la trama de mi conciencia. En ese aparecer, en la percepción, empieza y acaba la experiencia. Pronto veremos qué hace el hombre con ella. Por necesidad vital tiene que organizar de algún modo esa experiencia. Esa organización es lo que se llama razón, la facultad organizadora de la experiencia humana, que por sí misma no puede arrojar conocimiento válido alguno. Lo único que la razón puede dar es la mera positividad, sin que sea capaz de justificarla.

El espectador positivista sabe que hay argumento, que el argumento es un hecho, el hecho máximo, algo así como el hecho de todos los hechos, pero no puede justificar ese hecho como necesario. Sabe que el argumento es un hecho, pero no

sabe como el espectador kantiano que tiene inexorablemente que haber argumento. La razón de Comte es una razón meramente positiva, positivizante.

c) La verdad positiva

Atenido a los hechos y poniendo en marcha la razón positiva las cosas le otorgan al hombre su verdad. Ahora bien, las cosas son «hechos» para Comte. Y los hechos están trabados entre sí en una trama. Hay que suponer que esta trama tal vez no repose sobre sí misma, que algo la produce. Pero esto cae fuera de la positividad. Kant había distinguido cuidadosamente entre «objetos» y «cosas en sí» y dejado las cosas en sí fuera de la objetividad. Para Comte todo lo que está fuera de la positividad —lo absoluto, como él dice —es radical y fundamentalmente incognoscible. No es perceptible ni observable. Podría ser verdad, pero no verdad positiva, porque para que sea positiva no basta que sea un «verum» tiene que ser algo «verificado». Comte da un paso decisivo con esta reducción de la verdad a verificación. Un hecho sólo es positivo si además de observable es verificable. Verificable quiere decir que puede volver a ser ratificado por la experiencia, es decir, por la instancia suprema y única en que la experiencia se da: la percepción. Todos los modos posibles de verificación tienen que estar montados sobre esta plenaria y constitutiva verificación. Un hecho es positivo en la medida en que es verificable, esto es, en la medida en que puede hacerse patente en su verdad al hombre que se encuentra con él. Hay evidentemente hechos que sólo los ha visto una persona y no pueden volver a repetirse, pero si constan en un testimonio fehaciente son verificables por cualquiera que hubiera estado allí.

Lo absoluto, lo que está allende los hechos, más allá de la

positividad, es inverificable y, por tanto, incognoscible. Podría ser verdad, mas no verdad positiva.

Aquí se ve claramente cómo el positivismo de Comte no tiene nada que ver con lo que se ha llamado el empirismo de la percepción. Tampoco debe confundirse con la vieja tesis de Berkeley según la cual ser consiste en ser percibido. Se trata de que a lo que Comte llama verdad es a la verdad positiva, la verdad de los hechos positivos. La percepción es el lugar donde el hecho se presenta y, por tanto, el lugar donde se inscribe la verificación del hecho. Si se llama verdad ontológica a la condición que tiene la realidad cuando es efectivamente patente a una mente, la definición del «positum» como verificable equivale a decir que la verdad ontológica de un hecho está en su percepción. Descartes quería que la filosofía arrancase de una primera certeza inconmovible. Dentro de esa certeza —que para él es la realidad del yo pensante, quería inscribir unas verdades. Esto llevó a inscribir dentro de esas verdades las realidades como fenómenos. El positivismo da un paso más: donde se hace verdad la verdad es en la percepción. Con Descartes se pasa del ser a la verdad. Con Comte de la verdad a la verificabilidad.

La verdad positiva es para Comte la única verdad accesible al hombre con su razón. Lo demás, lo absoluto, lo ultrapositivo, lo que está allende los hechos, podría ser objeto de creencia, pero no de conocimiento verdadero.

d) El espectáculo positivo del universo

¿Cómo ve el espectáculo el espectador positivo?

Los hechos se hacen patentes en la percepción. Aparecen, desaparecen, tornan a aparecer. Pero no se presentan de manera caótica. Ciertamente cambian y se suceden en el tiempo, pero en esa sucesión presentan ciertas recurrencias. Ese orden recu-

rrente resulta a la postre bastante invariable. Para no perderse entre los hechos la razón se aferra a esas recurrencias. En este orden de recurrencias nos es manifiesto «cómo» se presentan los hechos. Este «cómo» es lo que llamamos «ley». Las leyes son fenómenos de invariabilidad de presentación. Nos dicen cómo ocurren los hechos.

La razón positiva busca la recurrencia, la «historia aburrida» de que hablaba Hegel. La naturaleza es repetición, recurrencia. Esas repeticiones se enuncian en leyes y en el fondo de toda ley subyace la idea de determinación. Dado un grupo de fenómenos se presentará otro en determinadas condiciones. La ley en sí misma es un fenómeno. Los hechos son parte de un hecho general, el hecho de que los fenómenos están puestos ahí de una manera constatable objetivamente y el hecho de que cada ley es un caso particular de una ley general, la ley de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza entendida como conjunto de todos los fenómenos naturales y humanos.

Entrevemos claramente que en esta concepción positivista de la positividad hay una inclinación radical al determinismo en todos los órdenes de hechos. El determinismo es la condición para que en la naturaleza haya leyes.

La otra idea subyacente en el espectador positivista es lo que propiamente debe llamarse relacionismo. En primer lugar los hechos están relacionados con la percepción. Todo hecho es hecho tan sólo en relación con los sentidos del hombre. Esto no quiere decir en Comte que los hechos sean relativos en el sentido de que las percepciones sean meramente subjetivas. Se trata de un relacionismo no de un relativismo. Por otro lado, los hechos están relacionados entre sí. La realidad positiva es un sistema de relaciones. Si pretendiéramos despojar a un hecho de toda posible relación con los demás hechos, carecería de sentido. No sería tampoco inteligible. Los hechos adquieren realidad y sentido dentro de una trama de relaciones.

Para el positivismo una cosa es una invariante de un sistema de propiedades dentro de una cierta variabilidad de otras

propiedades. No hay cosas y montadas sobre ellas unas relaciones, como pensaron los griegos y los medievales, sino en cierto modo al revés, la relación es lo que constituye la realidad. No puedo averiguar qué es una relación sino por sus relatos, pero los relatos cobran su sentido sólo por la relación en que se encuentran. La realidad es trama y el concepto de esa trama es el concepto de relación. Cada cosa es simplemente una constante de relaciones actuales y eventuales. Lo mismo ocurre, ya lo sabemos, con el hombre. Y con todos los órdenes de realidad. También es relación la verdad: no es verdad más que en una relación con el hombre. La razón, en fin, es un sistema de relaciones cuya función consiste en descomponer y componer, o sea, en relacionar. La verdad no se da más que en la verificabilidad humana y está, por tanto, sometida a una relación dentro del tiempo. Ninguna verdad positiva es absoluta, está en relación con el tiempo, es más o menos verdadera. Relacionismo por donde quiera que se tome.

e) El saber positivo

Atenido a la verdad positiva el hombre queda en ese estado que llamamos saber positivo. Ya podemos precisar en qué consiste ese saber: consiste en conocer de modo aproximado y relativo a la condición del sujeto lo que las cosas son relativamente las unas o las otras. Bien. Pero aquí se va a entreverar en Comte una nueva dimensión esencial.

Al hablar de la idea comtiana del hombre indicábamos que Comte lo ve como un ser viviente que transcurre a través de la infancia, la juventud y la madurez. El saber positivo no es un estado que se da sin más, sino un estado que el hombre alcanza en la madurez. Es —nos dice Comte— el estado normal de la razón humana, pero es un «estado» al que se llega. Y aquí viene lo verdaderamente decisivo. El saber no es algo que pasa

dentro de cada individuo, una operación intrínseca al entendimiento de cada cual. Lo es en cierto modo, pero para Comte esto es secundario. Lo primario es que el saber es una operación del entendimiento no abstracta y especulativa, sino en tanto que esencialmente incardinado en una colectividad. El individuo es simplemente un órgano de lo que Comte llama «el espíritu humano».

En este punto clave Comte es perfectamente hegeliano. Ha tomado de Hegel, despojándola de ganga metafísica, una de las ideas capitales de su fenomenología del espíritu: la idea del espíritu objetivo. Hegel había dicho que en la marcha del espíritu el individuo es sólo un recuerdo. Dando un sesgo «sociológico» a esta frase de Hegel, Comte dice hegelianamente: «L'individu n'est qu'une abstraction». Lo único «concreto» es la sociedad.

Merece la pena que nos detengamos en este punto de inflexión decisivo. Hasta Hegel a nadie se le había pasado por la cabeza que lo que llamamos saber, conocer, concebir, etc., sean operaciones que no sean intrínsecas a la inteligencia de cada individuo. Puesto a buscar algún precedente en la historia del pensamiento sólo se me ocurre recordar la famosa tesis incoada en el propio Aristóteles sobre el intelecto agente y el intelecto pasivo, que en la Edad Media produjo insospechables consecuencias, sobre todo por obra de Averroes que tuvo la peregrina ocurrencia de separar los dos intelectos, dejar al hombre solo con el intelecto pasivo, y alojar el intelecto agente en la luna. Pero esto no tiene nada que ver con Hegel.

Hegel tuvo el atisbo genial de que eso que llamamos estructuras morales o éticas, el Derecho, el Estado, etc., son realidades objetivas. El decía «espíritu objetivo», pero lo que cuenta es que son objetivas aunque no sean espíritu. El hombre —espíritu subjetivo en la terminología de Hegel— crea conceptos, pero una vez hechos se ponen en marcha por su cuenta, flotan sobre sí mismos, se objetivan —se tornan espíritu objetivos—. Y esos conceptos objetivos a su vez tienen un poder concipiente

en el sentido más físico del vocablo. Se apoderan del hombre y el hombre se concibe a sí mismo a partir de ellos. Eso es para Hegel el hombre concreto; el espíritu subjetivo sin más es una abstracción.

No es grano de anís. Esos conceptos objetivos son supraindividuales. La sociedad —dice Hegel— no es una aglutinación de individuos; eso sería un rebaño animal. Es sociedad por la unidad concipiente en el sentido rigurosamente físico del vocablo. El hombre hace las formas estructurales del espírituo objetivo, pero las hace en comunidad.

Un atisbo genial que Comte va a tomar literalmente. A pesar de sus limitaciones y de su sobrecarga metafísica con él ha abierto Hegel la posibilidad de pensar las estructuras del mundo interhumano como realidades objetivas superando la mentalidad antigua y medieval y toda la mentalidad política anterior. Volveremos a encontrarnos con este problema más adelante. Sigamos con Comte.

El hombre en su concreción, el hombre concreto, es el hombre viviendo en una unidad social. Esta unidad determina en cada cual un conjunto de conceptos, modos de ver las cosas, ideas acerca de las cosas y de los hombres mismos, en que todos los hombres convienen, un conjunnto de ideas generales características de la sociedad: el *bon sens*. Tomadas en su máxima generalidad constituyen la *sagesse universelle*.

Estas ideas y conceptos surgen espontáneamente por las necesidades de la vida. El hombre recibe impresiones de las cosas y para poder vivir tiene que poner un cierto orden con su razón. Necesita prever para saber cómo ha de comportarse entre las cosas. Tiene que poner orden para poder prever. La previsión es la raíz de esa ordenación de impresiones que se llama saber. Esa previsión es útil, sirve para actuar sobre las cosas y modificar su curso conforme a las necesidades de la vida. He ahí el sentido de la famosa frase de Comte: «savoir pour prevoir, prevoir pour pourvoir».

Así surge *el sistema de ideas* que determina lo que hace posible la convivencia social, o sea, un «estado social» determinado.

A mi juicio tocamos aquí, desde el punto de vista que nos interesa, el concepto central de todo el sistema de Comte. Fijémonos en la secuencia de ideas: el conjunto de conceptos, modos de pensar, modos de ver, ideas generales acerca de las cosas y de los hombres *forman un sistema*; ese sistema hace posible que los hombres de una sociedad «estén» en un «estado social» determinado; el sistema en cuestión es determinante de ese «estado»; el estar en un «estado» hace posible la convivencia social. Tratemos de entrar más a fondo en lo que Comte llama un «estado social».

Un «estado social» está definido por la *intrínseca unidad de las ideas* entre sí en la que convergen los hombres de una sociedad. Convergen y en cierto modo con-sienten. Ese *sistema de ideas* tiene el «con-senso» de todos. Puede haber alguna disconformidad aislada, pero no afecta al consenso. El consenso implica en el que consiente no sólo un estado de espíritu subjetivo, sino la inscripción en un «estado social» objetivo. Hegel diría que los hombres quedan apoderados por el poder concipiente del concepto como espíritu objetivo. Comte subraya principalmente el carácter objetivo y deja al espíritu en segundo término. Es un estado de espíritu, pero sobre todo un estado objetivo. Los estados sociales tienen objetividad propia. Son «estados» propiamente dichos.

Tratemos de precisar un poco más en qué consiste esa unidad que está en la base de la convivencia.

Comte nos dice que es *una unidad organizada*, un verdadero *régimen*. No se trata, por consiguiente, de ideas yuxtapuestas, acumuladas o simplemente acopladas, sino de *un sistema de ideas, una articulación de contenidos habituales*. Esas ideas compartidas por los miembros de una sociedad constituyen sus modos de pensar. La palabra régimen quiere decir que esas ideas «rigen» a la sociedad en cuestión, tienen vigencia en ella. Significa también que son las instancias supremas a que apela todo

el que de un modo u otro se enfrenta con los problemas de las cosas y de los hombres.

He ahí la unidad de una sociedad. Sobre ella se asientan los diferentes modos de convivencia de esa sociedad, los «estados sociales» concretos propiamente dichos: la familia, los estamentos, las clases, etc.

Esta unidad del espíritu humano así estructurado es lo que Comte llama un «estado». Y lo llama así porque es algo «en que se está», en que los hombres de una sociedad están establemente. Un estado es por propia definición «estable». Comte emplea a veces como equivalente el término «situación», pero es preferible por ser perfectamente expresivo de lo que Comte quiere decir, el vocablo «estado» algo en que se está establemente.

Pero por otro lado, también esto es importante, es sólo un estado, es decir, algo que viene de otros estados antecedentes y va hacia otros. Este «venir» de «e ir hacia» es esencial. Cada estado, cada régimen intelectual, no es simplemente un sistema, una estructura del espíritu social, sino un estado a que se ha llegado y que abre otros posibles estados en el futuro. A aquello según lo cual es «estado», es estable, llama Comte «orden»: orden en las *ideas*, en las *costumbres*, en las *instituciones*. A aquello según lo cual todo estado viene de otros y va en principio a otros, lo llama «progreso». La unidad intrínseca entre orden y progreso es la verdadera estructura de todo estado. Cada «estado» en que el espíritu está es un orden progresivo o un progreso ordenado. En consecuencia, todo saber, toda institución social o política, toda moral, es esencialmente orden y progreso.

Ahora bien, estos diferentes «estados» no se van constituyendo arbitrariamente. Están enlazados entre sí de una manera necesaria en forma de ley. Aparecen inscritos en un orden progresivo. La ley que los une no es simplemente una ley de sucesión, sino una ley estructural, es decir, no podría ser de otra manera. El espíritu humano va pasando necesariamente por una

serie de «estados» en orden progresivo o progreso ordenado. He ahí la ley fundamental del espíritu humano.

Aquí es patente la influencia de Hegel. El hombre concreto, es decir, la Humanidad, es una especie de hombre gigantesco que va creciendo a lo largo de la historia. Comte no descubre su antecedente inmediato. Al repasar mentalmente los atisbos anteriores de esta ley fundamental recuerda un aforismo significativo de Pascal: «Toute la succession des hommes, pendant la longue suite des siècles, doit être considerée comme un seul homme, qui subsiste toujours et qui apprend continuellement (tomo IV, pág. 171). Pero la idea comtiana viene indiscutiblemente del concepto hegeliano del espíritu objetivo entendido como una evolución en que cada etapa conserva la anterior y se apoya en ella. La evolución entraña un progreso por incremento.

El incremento del espíritu humano sigue tres etapas que se pueden parangonar a las de la vida individual. Son tres: infancia, juventud y madurez. Es la famosa y bien conocida «ley de los tres estados» por los que el espíritu humano va pasando desde el estado infantil que Comte llama «estado teológico», al «estado metafísico» propio de la juventud, hasta un estado definitivo de madurez en que el espíritu humano se halla «estando» tan sólo en lo que es naturalmente: el estado positivo.

Al llegar a esta conclusión Comte se ve obligado primero a probar la verdad de esta ley y, en segundo lugar, a demostrar que las tres fases son necesarias. La verdad se prueba, dice Comte, por la historia de las ciencias. Todas han pasado por estos tres estados del espíritu. Se prueba asimismo por la marcha del saber en cada individuo, teológico en la infancia, metafísico en la juventud, positivo en la madurez.

Queda por demostrar el segundo punto: ¿por qué el espíritu tiene que pasar necesariamente, inexorablemente, por estos tres estados? Es otra de las ideas capitales de Comte. Lo que mueve al hombre a saber no es simplemente el asombro, sino las necesidades de la vida. Las necesidades aprietan, acosan al

hombre. Le ponen en un aprieto, en una especie de «círculo». Para no perderse entre los hechos el hombre tiene que forjar una teoría que le permita coordinarlos. Y la vida urge, no espera. Este es el supuesto básico de la evolución del espíritu. No tiene el hombre más remedio que lanzarse a saber para poder vivir. Para poder vivir concretamente tiene que organizar su vida social en un «estado» estable y como sabe muy poco de los hechos rompe el «círculo» echando mano de la imaginación. Tenemos el estado teológico. No puede permanecer en este estado. Destruye los dioses y coloca sus poderes en el seno de las cosas. Es el estado metafísico. Nuevo «círculo». Ha destruido los dioses y ha liberado al espíritu. Pero sigue aprisionado por entidades metafísicas. Ahora bien, la crítica ha abierto la posibilidad y la necesidad de un tercer estado: el positivo. El espíritu humano deja de usar la imaginación y queda entregado a sus propias fuerzas, a la fuerza de su razón natural. Con su razón positiva se enfrenta definitivamente con las cosas tomándolas en sí mismas como realidades meramente positivas.

El estado positivo del espíritu es definitivo, aunque abierto al futuro; por tanto, progresivo, orden definitivo, pero también progreso, un progreso continuo, dice Comte, aunque no ilimitado.

f) El saber positivo de lo social

En el momento en que Comte pronuncia las lecciones de su importante *Curso de Filosofía positiva*, el espíritu humano se halla ya sólidamente «estando» en el estado positivo, pero quedan dos faenas fundamentales que cumplir, piensa Comte. Son los dos objetivos fundamentales del *Curso*: elevar a método el espíritu positivo. Esto comporta dos operaciones: 1) Crear sobre la base de las ciencias positivas una filosofía definitiva, la filosofía positiva; y 2) Realizar «la última gran operación intelectual» pendiente: la constitución positiva de la ciencia de

los fenómenos sociales, la Física social, que más adelante bautiza Comte con el nombre llamado a perdurar, de «Sociologia». Una filosofía positiva y una Sociología. La Sociología es la ciencia suprema que tiene que habérselas con los fenómenos que indistintamente llama Comte fenómenos sociales o políticos. La Filosofía es el saber último, la forma última de la sabiduría. ¿En qué consiste ese saber y cuál es su función?

La función suprema de la Filosofía en la era positiva es la siguiente: Espontáneamente, piensa Comte, se produce en la sociedad lo que él llama «sagesse universelle». Esta «sagesse» hace posible la vida social en su doble dimensión de orden y progreso: es la «raison publique». Al hacerse «positiva» la razón pública por obra de la Filosofía, ésta se convierte en sabiduría universal suprema. Y esto es lo que Comte busca en última instancia: crear una razón pública de carácter positivo por lo que toca a las ideas, a las costumbres y a las instituciones. Para lograrlo definitivamente hace falta una segunda operación: hacer de la política una ciencia verdaderamente positiva, una ciencia de los fenómenos sociales, elevar el saber político a Física Social o Sociología.

¿En qué consiste esta operación y cuáles han sido sus consecuencias en el saber de la realidad social y en el saber político?

Comte se enfrenta con los hechos sociales desde los mismos supuestos que le han llevado a formular la ley fundamental de los tres estados del espíritu humano. Esta ley se cumple también en la especulación social. Ya nos es familiar su teoría del «círculo». El hombre necesita organizarse socialmente y para ello es indispensable un sistema conveniente de opiniones comunes acerca del mundo y acerca del hombre. No basta con que los intereses sean concurrentes y que predominen los sentimientos sociales de simpatía. Hace falta la adhesión unánime a ciertas nociones fundamentales. El círculo se rompe por lo filosofía teológica que fundamenta esas nociones y crea además una clase específicamente dedicada a la especulación: la clase sacerdotal,

cuya función, dice Comte, ha seguido vigente hasta nuestros días. El régimen político que corresponde a este estado social está dominado por el espíritu militar, cuya función estriba en asegurar «l'esprit d'ensemble» sobre «l'esprit de détail», que, dejado a sí mismo, acaba en la dispersión. Ese espíritu crea hábitos de regularidad y disciplina y el ensanchamiento progresivo de la sociedad.

Pero este estado es provisional. Cumplida su función organizadora, acaba comprimiendo el espíritu y degenera en el terror y la apatía. Nuevo círculo vicioso. El hombre rompe el círculo apoyándose en la tendencia que se ha ido fortaleciendo a lo largo de la primera fase social: el espíritu militar. Este espíritu irá subordinándose poco a poco al espíritu que ha de presidir el estado social definitivo: el espíritu industrial. Pero esta fase no se ha cumplido aún. Mientras otras ciencias han llegado ya al nivel positivo, la especulación social se halla todavía en la fase intermedia, un estado mixto, en el que siguen perdurando nociones teológicas, prevalecen confusas doctrinas metafísicas y empiezan a apuntar algunos atisbos positivos. En esta fase intermedia la clase dedicada a la especulación, sucesora de la casta sacerdotal, son los legistas, los literatos, que corresponden cabalmente al estado metafísico. Y lo que define este estado es el carácter flotante de todas las grandes nociones sociales. Aparecen como contradictorias entre sí las dos nociones capitales en el plano del espíritu y en el de la realidad social: «Aucun ordre réel ne peut plus s'établir, ni surtout durer, s'il n'est plenement compatible avec le progrès; aucum grand progrès ne saurait effectivament s'accomplir s'il ne tend finalement à l'evidente consolidation de l'ordre». Las opiniones se han disociado: o se está del lado del orden o del lado del progreso. He ahí el «círculo» vicioso que Comte ve en su presente. Las ideas de orden están tomadas del sistema teológico. Las de progreso, de la metafísica: es la metafísica de la Revolución. Las dos impiden la verdadera reorganización social. Para salir de este círculo hay que construir una doctrina social

racionalmente concebida que afronte resueltamente el estudio positivo de los hechos sociales.

Piensa Comte que ha llegado el momento de hacerlo y el tomo IV de su *Curso de Filosofía positiva* está dedicado a esbozar las líneas maestras de lo que a su juicio debe constituir el marco fundamental de una Sociología como ciencia estrictamente política. El cuadro de conceptos comtianos ha sido expuesto numerosas veces, pero me parece interesante para el fin que nos proponemos seleccionar algunos por mi cuenta al hilo de lo que hemos venido diciendo y de los problemas que vamos a encontrar en seguida al hacer el balance de la Sociología contemporánea que es el objeto propio de esta lección.

El supuesto fundamental de que parte Comte nos es bien conocido: la sociedad es una realidad estable en movimiento espontáneo continuo que está reglado por leyes naturales. Así concebido, lo social es susceptible de un conocimiento positivo cuya característica es «savoir pour prevoir, prévoir pour pourvoir». Naturalmente la previsión no puede ser absoluta pues todo lo positivo es por definición relativo. La previsión se mantendrá dentro de ciertos límites de precisión. El objetivo de la Sociología es seguir la pista del curso natural de los hechos sociales y averiguar las leyes naturales que los presiden.

¿Cuáles son esas leyes? Comte echa mano de su distinción fundamental. Los estados sociales son «estados», es decir, estables, pero en cuanto estados, vienen de un antecedente y van hacia otro estado. Por lo que tienen de estables consisten en un estar en orden, por lo que tienen de ir hacia otro estado, consisten en un estar en progresión. Un estado social es, pues, a la vez un estar en orden y un estar progresando, orden y progreso. Ambos están regidos por leyes naturales. El estudio de la teoría positiva del orden es el objeto propio de la estática social; la «dinámica social» estudia la teoría positiva del progreso. Estática y dinámica se corresponden e interpenetran, son piezas coordinadas para el conocimiento positivo de una realidad unitaria que se presenta ante el sociólogo en dos caras complementarias.

g) El sistema social

La idea central de la estática comtiana es que lo que llamamos «orden social» consiste en una armonía permanente entre las diversas condiciones de existencia de las sociedades humanas. Esta idea es la consecuencia de otra idea más general, la verdadera «idée mère» de la Filosofía positiva: la noción del *consensus* universal que caracteriza a toda clase de fenómenos, de los más simples a los complicados. Todos los fenómenos reales se presentan como conjuntos concatenados de elementos interdependientes. Se presentan inexorablemente en forma de lo que Comte llama *sistema.* Los elementos del sistema son entre sí relativamente conexos. A medida que los sistemas se van complicando por elevación del nivel fenoménico, la conexión se torna más íntima. En los sistemas orgánicos, propios de los fenómenos biológicos, la conexión sistemática es propiamente «solidaridad». Los elementos o aspectos del sistema son entre sí solidarios. En los fenómenos sociales la solidaridad equivale a «totalidad». La sociedad es en cierto modo un sistema total. En la acción de los elementos va envuelto el sistema entero. En todo caso la Sociología positiva debe partir del conjunto como objeto principal de estudio.

El orden social no es otra cosa sino el resultado de las acciones y reacciones mutuas que ejercen unas sobre otras las diferentes partes que componen el sistema social. Es, pues, la resultante de un sistema total de interacción de elementos diversos. ¿Cuáles son esos elementos sociales? Comte no se ha planteado esta cuestión en forma rigurosa, pero reuniendo las alusiones continuas que aparecen en numerosos pasajes cabe hacer una enumeración aproximada. De arriba abajo esos elementos o aspectos, que constituyen «las bases de existencia de un estado social» son los siguientes: principios intelectuales; ideas y opiniones, convicciones; sentimientos y afectos; ideas morales y costumbres; poderes e instituciones; elementos ma-

teriales. A veces Comte los agrupa bajo la rúbrica general de orden: orden intelectual, orden moral, orden político, orden material.

Estos diferentes elementos accionan unos sobre otros en una forma que se aproxima a la idea de mecanismo. Comte emplea a veces el término de «combinación». Se combinan mecánicamente por interacción y están siempre unidos entre sí por relaciones necesarias dentro de ciertos límites en variación. Comte hace también la fina distinción sociológica entre variaciones normales y variaciones anormales.

No hay duda de que para Comte la sociedad humana entera constituye un sistema total regido por este principio de solidaridad entre los elementos sociales. Esa solidaridad es creciente, sobre todo en la época moderna. Pero la idea de mecanismo que inspira los esquemas comtianos le impide caer en una generalización excesiva. El *consensus* es un *continuum*, pero más o menos intenso según la afinidad y el grado de contacto real entre los elementos sociales solidarios. Las naciones constituyen sistemas totales relativos, y el conjunto de las naciones de Europa occidental un sistema más general, distinto y casi independiente del sistema social general de Asia.

Lo más interesante de este esquema es el principio de correlación. Cada uno de los elementos sociales tiende espontáneamente a mantenerse en un estado congruente con el de los demás elementos. De aquí una consecuencia teórica para la Sociología: conocido un elemento cualquiera se puede prever hasta cierto punto el estado en que se encuentran los demás. Cuando la correlación entre los diferentes elementos está bien ajustada el estado es de armonía social.

¿Cómo concibe Comte la correlación entre los diferentes elementos que componen el sistema social? Los elementos sociales —ideas, opiniones, sentimientos, costumbres, instituciones, etcétera— están en interacción continua. Las acciones y reacciones se transmiten de unos a otros. Comte piensa que la acción principal proviene en forma creciente de lo que él llama el orden in-

telectual, las ideas y opiniones. Ya conocemos su idea del hombre como trama de relaciones y del progreso del hombre individual y de la especie como una elevación de la animalidad a la humanidad. Las ideas, como los conceptos en Hegel, se apoderan del hombre y dirigen sus actos. Toman posesión del espíritu y se tornan convicciones firmes. Es el fundamento del consenso en que reposa la organización social. Pronto las ideas configuran los sentimientos, los afectos y las costumbres —el orbe objetivo del arte y de la moral—. La oscilación de los principios intelectuales se transmite a los sentimientos, a las costumbres, a las instituciones. Todos los elementos tienden a ajustarse entre sí. Cuando la Filosofía positiva se apodere de los espíritus individuales el orden social entero tenderá a ir modalizándose positivamente en virtud de ese mecanismo de correlación espontánea. Evidentemente el elemento que recibe la acción de otro reacciona a su vez y esta reacción revierte sobre los demás.

Comte ha elaborado un esquema elemental, pero muy significativo de estas correlaciones internas del sistema social. Las dos series de correlaciones principales son las siguientes:

1) La interacción entre los principios intelectuales y lo que Comte llama «acción política pura propiamente dicha» proveniente de las «instituciones» y «poderes» que componen el «régime poltique».

2) La interacción entre estos «sistemas especiales» (subsistemas) y «el sistema total de la civilización humana», lo que algunos decenios más tarde la historiografía y la Sociología empezarán a llamar «sistemas de la cultura». Comte se enfrenta aquí resueltamente con todo el pensamiento político del pasado, estancado, según él, en el estado teológico y metafísico. Se supone que la acción de los poderes y de las instituciones políticas es en sí misma independiente y se concibe abstractamente el «régimen político» desconectado del sistema social y del estado general de la civilización. Entre los sistemas especiales o subsistemas y el sistema total hay interconexión necesaria e

inexorable: «Il est clair, que non seulement las institutiones politiques proprement dites et les moeurs sociales d'une part, les moeurs et las idees de l'autre doivent être sans cesse reciproquement solidaires; mais en outre, que tout cet ensemble se ratache constamment, par sa nature, à l'état correspondant du développment integral de l'humanité».

En las páginas siguientes, cuando nos ocupemos de examinar los efectos del positivismo sobre la Ciencia Política, volveremos a topar con este problema esencial de la Sociología política en el que la influencia de Comte ha gravitado pesadamente durante largos decenios.

Espontáneamente, por la marcha misma de las cosas, se establece un cierto orden necesario, un orden mínimo, imperfecto ciertamente y, por tanto, susceptible de perfección, en virtud del gran principio de solidaridad que hace que los elementos están subordinados al sistema total.

Dentro de este sistema total sujeto al principio general de la solidaridad se constituyen los diferentes modos concretos de la convivencia humana en cuyo análisis detallado no podemos entrar. La constitución está inicialmente determinada por el predominio en el hombre de las facultades afectivas sobre las intelectuales. Este predominio determina el carácter de la sociedad humana en todas sus formas concretas. Los afectos cumplen una función positiva. Con menos carga de afectos las formas de convivencia serían más perfectas, pero sin ellos no habría sociedad. Esta idea de Comte recuerda el famoso pasaje de Kant sobre el vuelo de la paloma. La paloma tal vez pensaría que sin el aire que la resiste volaría mejor, pero sin la resistencia del aire no podría volar. Sin los afectos la convivencia humana sería vaga e indeterminada y además imprevisibles las acciones del hombre. Gracias a ellos la existencia social adquiere carácter determinado y sostenido, señalando un fin directo y continuo a la actividad individual.

Comte ha elaborado una teoría elemental de lo que en la terminología científica actual suele llamarse microsociología y

a veces «sociología profunda» (Gurvitch) y una serie de nociones generales estáticas que corresponden parcialmente a lo que hoy denominamos teoría de los grupos sociales. Los grupos sociales se constituyen a partir de un sustrato social espontáneamente emergente de la naturaleza humana y forman la primera unidad social propiamente dicha en que el hombre sale de su pura individualidad y aprende «a vivre dans autrui» —la familia— y va montando unidades más extensas de convivencia fundadas en la «cooperación», el concurso permanente a una operación general. La cooperación, asegurada por una creciente, progresiva e inevitable división del trabajo, da a la sociedad consistencia y estabilidad. Afronta aquí Comte otro de los conceptos más usuales de la Sociología actual: el de *rol* y el de la distribución de *roles* dentro del sistema social.

h) El sistema político

En este proceso de constitución y diferenciación de unidades sociales dentro de la sociedad general hay un punto en que la división del trabajo, que permite la extensión de la sociedad, amenaza descomponerse en multitud de grupos incoherentes (Comte los llama «corporations»). Es el punto de constitución del «régime politique» cuya función primordial estriba para Comte en asegurar la solidaridad del sistema social amenazado por la dispersión de sus elementos, las ideas, los sentimientos, los intereses. Lo político reaparece aquí dentro del esquema de interacción como la reacción espontánea del conjunto sobre las partes para mantener la solidaridad común. Es la función más general del sistema, la función que podemos llamar «generalizadora», noción clave de la sociología política de Comte.

Ahora bien, el sistema entero y todo su contenido, la sociedad humana total, está en movimiento. Es el aspecto dinámico del sistema. Comte tendrá que dar razón de ese movimiento cuya peculiaridad consiste en que el móvil —el sistema so-

cial— va progresando por incremento a la vez que conserva su carácter de sistema.

La dinámica social de Comte está inscrita, como ya sabemos, en la famosa ley de los tres estados, una ley estructural que preside necesariamente el curso del espíritu humano y determina inexorablemente la sucesión de los estados sociales. Pero si se hace el intento de prescindir de este esquema evolucionista y de aislar de él algunas de las que él llama «nociones dinámicas», creo que es fácil encontrar en forma incoada atisbos de muchos problemas fundamentales de lo que la Sociología actual circunscribe con la rúbrica de «cambio social».

Comte parte del supuesto de que el progreso social se produce por acumulación de pequeños cambios o modificaciones que gradualmente van produciendo un incremento. La raíz de este supuesto es una hipótesis antropológica: el instinto del hombre individual a mejorar. Esa acumulación gradual por pequeños cambios es lo que Comte, echando mano de un esquema mecánico, llama «movimiento social». El movimiento afecta a todos los elementos del sistema social. Pasa de uno a otro y todos se van desarrollando paralela y solidariamente. Por eso se mantiene la estructura. Paralelamente al subsistema de las ideas se desarrolla el sistema parcial de los sentimientos, de las costumbres y el sistema exterior de las condiciones de existencia. La progresión afecta también al modo mismo de articulación de los elementos. Se combinan mejor entre sí ideas, sentimientos, costumbres, supuestos materiales. La progresión se acelera a medida que el sistema parcial de las ideas se torna positivo y va positivizando a los demás elementos. Queda por ajustar, ya lo sabemos, uno de los sistemas parciales principales, el «régime politique». El desajuste es factor de grave perturbación porque los fenómenos sociales son los más modificables en razón de su complejidad. La positivación del saber social en la Sociología llevará a término esa última operación de ajuste. No sólo progresa el sistema total y todos sus elementos, sino que progresa también el contenido del sistema, las unida-

des de convivencia, los grupos sociales y la sociedad general. Aquí aplica Comte de lleno la idea de evolución. El hombre tan cercano inicialmente a la animalidad va dejándose apoderar gradualmente por las facultades superiores. Los grupos sociales progresan por el aumento natural de la vida media del hombre, por el crecimiento natural de la población humana y por la división creciente del trabajo. En esta progresión general y solidaria del sistema total, de sus elementos, de su articulación interna y de su contenido, todo acaba por obra del espíritu positivo subordinando los diferentes aspectos al orden intelectual. Es la afirmación definitiva en el hombre y en la sociedad de la humanidad sobre la animalidad.

La idea comtiana de la marcha de la sociedad humana como un orden progresivo o progreso ordenado de «estados sociales» hacia un estado definitivo caracterizado por la positividad hace de la historia humana una sucesión de estados sociales. La historia y la sociología dinámica se identifican. Una identificación verdaderamente grave que va a gravitar pesadamente sobre toda la Sociología ulterior.

La primera consecuencia inmediata del positivismo comtiano en la Ciencia Política ha sido el intento de absorción de este viejo y venerable saber en la Sociología. El intento está prefigurado en el propio Comte. Aparentemente los términos «social» y «político» se confunden continuamente a lo largo de los seis volúmenes del *Curso de Filosofía positiva.* No hay tal confusión. Comte distingue perfectamente el elemento político de todos los elementos que están en interacción dentro del sistema social. Cuando se refiere a él habla de «l'action politique pure» propiamente dicha y del «régimen político». En cambio habla indistintamente de Sociología y «política positiva». El sentido de esta equivalencia no es dudoso. La política positiva, es decir, la Filosofía política en el estado plenamente positivo es igual a Sociología. O dicho a la inversa: la Sociología es la Filosofía política llegada al estado positivo.

En el estado social positivo no hay sino Sociología. En ese

estado no ha lugar a un saber autónomo de lo político porque lo político es simplemente para Comte un elemento del sistema social. La Filosofía política en el estado teológico y metafísico no era Sociología, al tornarse positiva se convierte en un capítulo especial de esta ciencia. ¿Qué visión tiene Comte de lo político?

Lo político es un elemento del sistema social y como este sistema es un sistema de acción, lo político es acción. ¿Qué tipo de acción? Es una actividad específica, distinta de las demás, pero que acciona dentro del sistema no desde fuera. Esto es esencial. Lo político no es una estructura superior trascendente al sistema. Este es a juicio de Comte el error de la Filosofía política teológica y metafísica. Se imagina que el poder político es una instancia superior que ordena la materia social puramente pasiva desde arriba y en cierto modo desde fuera. Se supone «l'espêce humaine dépourvue de toute impulsion spontanée, et toujours prête à subir pasivement l'influence quelconque du législateur temporal ou spirituel, pourvue qu'il soit investi d'une autorité suffisante». Es el mito del legislador omnipotente. Comte apunta aquí certeramente a la mentalidad política del absolutismo, cuyo representante teórico extremo es Hobbes. Fuera del esquema mando-obediencia, autoridad-súbdito, no hay relación entre los hombres. El supuesto es falso, dice Comte. Primero porque el hombre no es esa realidad pasiva que el absolutismo pretende, sino una realidad espontáneamente activa. Hay pues una impulsión continua emergente espontáneamente en la sociedad que hace de este sistema de acciones una operación efectiva. Lo político es ni más ni menos que una acción interna al sistema. El principio central de la Sociología comtiana es el de la «solidaridad continua». Entre lo político y el resto del sistema social hay continuidad por solidaridad. Lo político —el régime politique»— es solidario de los demás elementos. La acción política se ejecuta a través de los órganos que componen el subsistema o «régimen» político, pero el poder para esa acción emerge de la sociedad y revierte a la sociedad.

En algún punto ha esbozado Comte lo que entiende por poder político. El poder procede siempre y está constituido por el asentimiento espontáneo o reflexivo, implícito o explícito, de las diversas voluntades individuales «determinées, suivant certaines convictions préalables à concourir à une action commune, dont ce pouvoir est d'abord l'organe et dévient ensuite le regulateur. Ainsi l'autorité dérive réellement du concours et non le concours de l'autorité, sauf la reaction inévitable». El esquema del absolutismo es un círculo vicioso.

Lo político es un sistema especial dentro del sistema social. Es pues un elemento relativo en doble sentido: en cuanto no es ab-soluto, no está suelto del sistema total, y en cuanto es relativo al estado social en virtud del principio de solidaridad continua. Como sabemos, el «estado social» es para Comte *consensus*. La acción política está inscrita dentro del *consensus* en que el estado social consiste. El *consensus* es orden progresivo, progreso ordenado que nace en parte espontáneamente. Pero este *consensus* espontáneo es muy imperfecto. Comte se enfrenta aquí con sus inmediatos antecesores —los fisiócratas y los economistas— que han montado la utopía de un orden natural emergente de la naturalidad humana. La marcha natural de las cosas produce un orden, un *consensus*, pero un orden mínimo, imperfecto, un mínimum de orden. Aquí es donde se inserta la acción política. Una acción política rectamente entendida, realmente positiva, va dirigida a corregir ese orden espontáneo y a perfeccionarlo. Los fenómenos sociales son los más complejos y por ello los más imperfectos. Son también por la misma razón los más modificables. Es el turno de la prudencia humana. La prudencia política estriba en contemplar los fenómenos sociales con mente positiva y perfeccionar el *consensus* apoyándose en las tendencias espontáneas correspondientes. Algo muy distinto de lo que pretende la Filosofía política teológica y la metafísica revolucionaria. Pero también distinto de lo que utópicamente imaginan los creyentes en un orden natural. La acción política es necesaria, indispensable para la perfección del *consensus* en

que el estado social consiste. Ahora bien, su función es limitada. Está limitada por el principio de solidaridad y de correlación del sistema social. El estado social está en movimiento, es progreso ordenado. El principio de solidaridad y de correlación exigen que el régimen político —los poderes y las instituciones— se atemperen a la marcha del estado social. Cuando hay correlación entre la idea de gobierno y la de sociedad, dice Comte, el sistema social entero está en estado de «armonía social». La correlación tiende a establecerse por sí misma espontáneamente, pero de manera imperfecta. Hay que intervenir y modificarla. Para que la intervención sea certera tiene que ir inspirada en la ciencia, naturalmente en la ciencia positiva.

De ahí el carácter relativo que tiene la acción política en un nuevo sentido. No hay un bien y un mal político absoluto, sino que tanto el bien como el mal político son variables, relativos. En efecto, el estado social es, como ya sabemos, un estado general del espíritu humano, o, como Comte dice en otras ocasiones, un estado general de la civilización. Los estados sociales están sometidos a la ley estructural del progreso ordenado. El régimen político va también incurso inexorablemente en la dinámica social. Son pues variables las ideas de bien y mal político, puesto que la bondad del régimen político no consiste en otra cosa sino en su ajustamiento, congruencia y armonía con el estado social correspondiente. El «valor» del régimen político se mide por esa armonía, no por una idea absoluta de bien. La medida del valor no es arbitraria, dice Comte, porque la relación entre el régimen político y el estado social «está siempre rigurosamente determinada», pero es relativa.

Se mantiene también en este punto el relacionismo típico del positivismo. La acción política consiste en la intervención artificial, voluntaria y calculable científicamente dentro del sistema social total para producir la armonía social. Es una acción necesaria, pero limitada, relativa y determinable por la ciencia dentro del sistema social. La ciencia debe proponer una idea racional de progreso, que es siempre limitada, continua, pero

no ilimitada. A cada estado social le corresponde un «régime politique». Al estado teológico del espíritu le correspondía «l'esprit militaire». El estado positivo será un régimen inspirado en «l'esprit industriel». Comte no se ha preocupado de predecir cómo serán los poderes e instituciones políticas de la sociedad industrial. Ha observado con gran agudeza que dentro del sistema social los poderes que él llama «civiles» —hoy diríamos sociales y en algún caso grupos de presión— acaban apoderándose del poder propiamente político. En la sociedad industrial el poder irá a parar a manos de los organizadores del trabajo colectivo. Pero los titulares del poder están asistidos por la Filosofía positiva y sabrán usar rectamente de él. La sociedad industrial es una sociedad positiva. El poder espiritual —en manos de los sabios y científicos positivos— prevendrá los abusos. El espíritu positivo inculcará en las inteligencias la idea de la relatividad de lo político. Será una sana actitud de resignación. El orden político siempre estará mal reglado. La razón pública en la sociedad industrial asumirá esa juiciosa resignación política. Mientras el espíritu positivo no advenga plenamente, el estado social y el régimen político son inevitablemente transitorios.

Transitorio e incongruente le parece a Comte el «régimen constitucional» de su tiempo, dominado por un espíritu singular lleno de contradicciones, el «esprit constitutionnel et répresentatif». La Sociología en la hora de su nacimiento ha sido más bien hostil a las instituciones representativas del régimen constitucional. Comte las considera relativamente congruentes con el estado social de Inglaterra, pero intrasplantables al continente y se cree obligado a denunciar el error de Montesquieu y de los que amparándose más o menos legítimamente en su autoridad han propuesto la adopción de este régimen político en Europa. La razón fundamental de esta hostilidad es una razón de principio: el «esprit constitutionnel» desnaturaliza la acción política. Pero sobre todo, participa en algunos dogmas peligrosos del estado metafísico: el libre examen, que comporta la discusión absoluta. La discusión eterna, sin fin, «desgene-

raliza» las ideas que constituyen el *consensus* social. Sin un sistema de ideas generales «fuertes», dice Comte, capaces de dirigir las inteligencias y de convertirse en máximas de conducta, el *consensus* se disuelve en discordia. No se llega jamás a una decisión. Comte anticipa aquí unos argumentos cuyas razones irán agravándose a medida que se acerca la revolución del 48. El fundamento del *consensus*, esto es, de aquello por lo cual un estado social es estable, orden, es para Comte un sistema de «ideas fuertes», capaces de engendrar convicciones firmes y de transmitir esa firmeza al orden moral y al orden material de la sociedad. La forja de esas «ideas fuertes» compete a la élite intelectual. La función de esta élite, educada en el espíritu positivo, es hacer que predomine el «esprit d'ensemble» sobre el «esprit de detail», generalizar las ideas sociales positivas. En una palabra, forjar ideas generales capaces de generalizar las inteligencias. Y hacer que se apoderen de ellas mediante una *paideia* adecuada, una *paideia* positiva.

Es curioso y significativo que a la vuelta de tantas revueltas la fórmula positiva de Comte venga sin darse cuenta a caer en una red conceptual muy parecida a la de los pensadores políticos que él había calificado poco menos que de «astrólogos» de la era teológica y metafísica. Ello hace sospechar que el intento de «positivizar» la realidad política no era tan nuevo como él pensaba, que lo único nuevo era tal vez la radicalización positivista de una actitud intelectual común —la mentalidad positiva—. Y en segundo lugar, que pese a su innovación la Filosofía política positiva de Comte descansa en parte sobre supuestos similares a la especulación política anterior. Lo cual pone, a su vez, de manifiesto la especial dificultad que ofrece la positivación de la realidad política.

Si se mira bien, el problema que Comte enuncia bajo la sugestiva tesis de generalizar las ideas es el gran tema del pensamiento político moderno: partiendo de que la sociedad se constituye por agrupación de individuos ¿cómo crear una razón «pública», una voluntad «general» que se determinen por la uti-

lidad pública, el interés general, en una palabra, el bien común? Es el problema de Hobbes, de Locke y de Montesquieu. Cada uno a su modo y desde su idea cardinal del orden interhumano. En Hobbes como un orden puro por dominación; en Locke como un orden por concurrencia; en Montesquieu como un orden complejísimo en el que «tout est lié». Y también el de Rousseau, que, en realidad, desde supuestos antropológicos distintos, lo plantea en términos mucho más parecidos a los de Comte de lo que éste piensa. En efecto, el problema de fondo del *Contrao Social* es el de la voluntad general. La voluntad general es sencillamente la voluntad resultante de la concurrencia de voluntades «generalizadas». Hay en el hombre dos amores contrarios, dos voluntades. Una me lleva a querer el bien particular; otra, el bien general. Hay que hacer prevalecer en el hombre el amor de lo general sobre lo particular. No cree Rousseau, como Comte, en el progreso. No hay, pues, que esperar que el hombre convierta su voluntad espontáneamente hacia el bien general... No cabe otra salida que insertarlo en un mecanismo tan recio e inexorable como las mismas leyes naturales. He ahí el objeto del *Contrato Social*: constituir por la concurrencia de voluntades generalizadas una razón pública armada de un poder tan inexorable como las leyes naturales. ¿Cómo generalizar la voluntad? Es el tema del *Emile*: mediante una *paideia*. Lo social para Rousseau es algo que está aconteciendo permanentemente, el resultado de una acción que dirige mi voluntad hacia lo general. Es más o menos intenso, pero existe siempre. Cuando las voluntades conversivamente dirigidas al bien general, esto es, generalizadas, concurren a una acción o a una decisión, lo que en éstas se manifiesta es la voluntad general. El concurso de voluntades no generalizadas, vertidas al bien particular, no da como resultado una voluntad general, sino la voluntad de todos. Lo general se actualiza en cada volición concreta de las voluntades generalizadas. Y la voluntad general quiere inexorablemente, infaliblemente, el bien común. La ejecución de las decisiones de la voluntad general por aplicación de la fuerza

es lo que Rousseau llama gobierno. El orden político resulta del juego funcional de los tres elementos que lo integran: las voluntades concurrentes que producen la voluntad general, la voluntad general misma que se hace presente en cada volición general y la fuerza que ejecuta las decisiones de la voluntad general. Cuando los tres se acoplan armoniosamente el orden se realiza y se mantiene como un mecanismo.

Rousseau es el primer pensador político que se ha planteado en forma radical y temática el problema que plantea a la reflexión política la necesidad de explicar teóricamente cómo se constituye y se mantiene un orden por concurrencia, el contrapunto del orden por sumisión que había postulado el absolutismo, que atrae la invectiva constante de Comte. Y es también el primero que ha buscado la solución en la idea de «generalizar» las voluntades humanas mediante una *paideia*. El problema y el intento de solución no están muy lejos de lo que Comte va a pretender con su intento de «generalizar» las inteligencias inculcando en ellas ideas sociales generales elaboradas por la Filosofía positiva. Comte, mucho más optimista que Rousseau, y fiado en el progreso espontáneo, cree que al generalizarse las inteligencias por las ideas generales se generalizan los sentimientos, se afirman en el hombre los sentimientos sociales frente al egoísmo natural instintivo, se afianzan las costumbres y se consolida el orden moral y material. El menor optimismo de Rousseau le lleva a armar de poder inexorable a la voluntad general. Sólo así se puede estar seguro de que el bien común prevalecerá sobre el bien particular. Comte confía en la fuerza suasoria de la Filosofía positiva.

Otro pensador más cercano a Comte cuyo nombre ha salido a relucir muchas veces al exponer el proceso de constitución de la mentalidad positiva, Kant, tiene también como meollo de su filosofía moral y política el tema de la generalización del hombre. Para Kant el hombre es algo distinto que para Rousseau: es eminentemente persona moral. ¿Cómo se constituye en unidad esa pluralidad de personas morales? Haciendo que la voluntad

de cada uno se generalice, se torne general, esto es, racional. La solution kantiana está dada por su moral racional: dando vigencia en la voluntad a la ley moral que el hombre tiene en su conciencia como un *factum*: el imperativo categórico. La fórmula del imperativo categórico es bien conocida: obra de modo que la máxima de tu conducta pueda convertirse en ley general. La voluntad regida por el imperativo categórico, por máximas generales, es una voluntad generalizada por las máximas de la razón. La concurrencia de voluntades generalizadas constituye el orden moral y el orden político.

La fórmula kantiana tampoco está muy lejos de Comte. Lo que pasa es que cuando Kant habla de razón está refiriéndose a algo que acontece dentro de cada hombre. En cambio, cuando Comte habla de «raison», como cuando habla de Filosofía, se está refiriendo a algo que ocurre no dentro de cada hombre, sino en la sociedad. Y es que entre Kant y Comte hay un eslabón esencial, aunque no aparezca muy visiblemente en este último: el espíritu objetivo de Hegel. El espíritu absoluto se va realizando en marcha hacia sí mismo a través del espíritu objetivo y éste va configurando, «objetivando» los espíritus subjetivos. En este proceso la voluntad objetiva se apodera de las voluntades subjetivas que quedan generalizadas y aglutinadas en las formas objetivas de sociedad y Estado.

Esto está ya muy cerca del *consensus* de Comte. La diferencia es que mientras en Hegel el espíritu objetivo tiene tras de sí el espíritu absoluto, en Comte el *consensus* es un fenómeno espontáneo de la sociedad. Las inteligencias individuales se generalizan mediante la *conversio* que produce en ellas la acción de la Flosofía positiva. Vista así, y me parece que andamos muy cerca de la verdad, la solución de Comte le resultaría a él mismo un tanto metafísica.

En resumen, decíamos al principio, el positivismo ha empezado por relativizar el valor de lo político, lo ha convertido en un elemento del sistema social y ha hecho del saber político un capítulo de la Sociología. ¿Qué ha pasado después de Comte en el proceso de positivación de la Ciencia Política?

II

EL METODO COMUN DE ANALISIS

El análisis de Comte nos ha permitido ver, por decirlo así, *in statu nascendi* —y en su conexión fundamental—, las grandes ideas rectoras del positivismo. Cuando se contempla su *Curso de Filosofía positiva* desde la perspectiva de la Sociología actual se ve como lo que realmente fue: una consigna intelectual y un programa. Sería inexacto decir que el programa del positivismo se ha cumplido a la letra, pero no se puede dudar de que lo que la Sociología ha llegado a ser es en buena parte algo de lo que Comte soñó: una ciencia positiva cuyo principal objeto es el estudio estático y dinámico de los sistemas sociales. En lo que respecta al método la Sociología ha ido más allá de lo que Comte, atenazado por la ley de los tres estados que convierten la dinámica social en historia y hacen de la historia una dinámica social, consideraba posible: hoy se emplean preferentemente no el método histórico, sino en lo posible métodos cuantitativos y cuando los que hay no sirven se procura inventar otros. Un largo camino. En ese caminar hacia la positivación ha habido numerosas desviaciones, no pocos descarríos, arrepentimientos y reacciones. Y sobre todo, simplificaciones. Se han ensayado toda clase de monismos y reducciones: evolucionistas, mecanicistas, biologistas, psicologistas, historicistas, formalistas. La historia de estos avatares teóricos y doctrinales ha sido escrita numerosas veces y no viene a cuento que lo hagamos aquí. Puede encontrarse en cualquiera de los libros bien conocidos de Sorokin (*Contemporary Sociological Theories*, 1928), Timasheff (*Sociological Theory*) o en el más reciente de Don Martindale (*The Nature and Types of Socialogical Teory*, Nueva York, 1961).

La línea que define la marcha es el propósito cada vez más consciente y más generalmente compartido de eliminar de la

Sociología toda clase de premisas dogmáticas y filosóficas. Sólo por la ciencia se accede a la realidad social. El impulso positivista va adoptando decididamente la actitud intelectual del «ciencismo».

La primera gran operación ciencista es obra de los que comúnmente suelen ser considerados como «padres» de la Sociología contemporánea: Durkheim, Vilfredo Pareto y Max Weber. A estos tres nombres habría que añadir tal vez un cuarto, el de un famoso economista: Marshall. Los cuatro son de filiación intelectual muy distinta: uno viene de la tradición idealista alemana; dos de lo que los economistas llaman «utilitarismo»: Durkheim es discípulo en línea recta de Comte y su primero y máximo albacea. Ahora bien, uno de los más eminentes sociólogos contemporáneos, Talcott Parsons, se ha encargado de demostrar en un famoso libro —*The Structure of Social Action*— que todos convergen en un resultado unitario: la construcción de una teoría positivista de la acción social. Esta teoría es algo así como el cimiento de la Sociología actual.

La operación, expuesta en forma muy simplificada, consiste en construir un modelo de acción racional. Se considera racional una acción en la medida en que el actor la ejecuta guiándose por un conocimiento lo más preciso posible de la situación en que se encuentra. En otros términos: una acción es racional en la medida en que persigue fines posibles dentro de las condiciones que definen una situación. Se supone un tipo de actor que conoce los datos de la situación como si fuese un científico, es decir, racionalmente. Un actor que calcula la relación entre fines y medios en forma que puede predecir cuáles serían los efectos probables empleando alternativamente medios diversos y opta en consecuencia. Se trata de una acción «típica», de una acción «modelo» en la que se lleva al máximo su propiedad racional. Si supongo que un sistema concreto como un todo está hecho de acciones de este carácter, obtengo la imagen de un sistema concreto de acciones racionales. Este esquema conceptual sería la imagen más simple e ingenua de un

sistema concreto de acción. En seguida se advierte que en este esquema la idea de fines últimos de las acciones está tocando casi el límite del azar. Estas notas definen, según Talcott, el cuerpo de doctrina que lleva el nombre de utilitarismo y que a través de la economía ha pasado a impregnar la teoría de la acción. El actor de esas acciones es un actor positivista, es decir, un actor que obra racionalmente como si fuese un investigador científico. Desde el supuesto de esta teoría positivista de la acción los padres de la Sociología positiva, Durkheim, Pareto, Max Weber, han forjado mediante variaciones distintas, pero convergentes una teoría voluntarista de la acción. Y sobre esta teoría voluntarista de la acción como «marco de referencia» se levanta el «análisis estructural funcional» que es el punto de vista teórico predominante hoy en la Sociología.

Es curioso observar que la convergencia de los sociólogos se ha producido por la coincidencia progresiva en una actitud científica mostrenca que desde hace unos años empezó a llamarse «funcionalismo». Más que un método unitario es una actitud intelectual. No usa un solo método, sino muchos. La unidad de actitud empieza por ser negativa. Se han ido eliminando de la Sociología muchos de los temas legados por una tradición variopinta. El cuerpo teórico de la Sociología ha sido sometido a un proceso de depuración instalando en él un espíritu positivo. Muchos de los problemas centrales del pasado han sido desenmascarados como «falsos problemas». Gurvitch enumera los siguientes: el sentido del progreso y la teoría de la evolución; orden y progreso; individuo y sociedad; el factor social predominante; psicología y sociología; las leyes sociológicas. Hoy por hoy ninguno de estos problemas es considerado como científico. Ha pasado a segundo plano la historia. El análisis funcional se aplica por definición a la realidad presente.

Esta actitud es hoy canónica y vale para todos los sociólogos. Alguien ha hablado de una «ortodoxia de la Sociología» (Dahrendorf). Nacida esta actitud en suelo americano hoy es también dominante en Europa a pesar de las fuertes tradiciones intelec-

tuales que podrían empujar en otras direcciones. La consecuencia es también curiosa. Salvo esa coincidencia de actitud no puede hablarse de un objeto común, sino de varios, abrazados por la rúbrica general del funcionalismo. Así se ha podido decir que la Sociología no es ni más ni menos que lo que los sociólogos hacen. A lo cual se podría objetar que la definición no dice gran cosa porque la Sociología es más antigua que el gremio de los sociólogos. El análisis estructural funcional ha llevado a una visión de lo social como sistema. ¿En qué consiste esa visión?

Los sistemas sociales

El punto de partida común en la Sociología contemporánea es suponer que cada uno de nosotros forma parte de una sociedad, de un sistema social total o general. Pero no sólo pertenecemos a esta sociedad total, sino que también formamos parte de una serie de grupos sociales; por ejemplo, una familia, una profesión, un club. Cada uno de estos «grupos» sociales a los que pertenecemos, puede, en principio, ser considerado como un sistema social parcial.

El sociólogo parte del supuesto de que el hombre, cada uno de nosotros, se halla inmerso en un contexto al que se llama «cultura», un contexto cultural. La cultura es algo así como el conjuntos de ideas, sentimientos, maneras de sentir y de pensar, conceptos, teorías, ideologías, etc., que constituyen el contexto en el cual incidimos cada uno de nosotros al nacer. Inexorablemente nos movemos dentro de ese conjunto de ideas, sentimientos, maneras de pensar, etc. Ese conjunto no sólo es nuestro, sino que pertenece también a todos los que conviven con nosotros. Es un conjunto compartido. Ese conjunto determina la manera como nosotros percibimos las cosas de nuestro entorno. Pero no sólo determina la manera como percibimos las cosas del entorno, sino que también pone en nuestras manos las

maneras de responder a esas percepciones. Por consiguiente, la cultura, el contexto cultural en que vivimos, determina nuestras maneras de responder, nuestra respuesta a los estímulos del entorno.

Ese conjunto es algo muy complejo. Tiene dentro muchas cosas, un acervo de conocimientos, un caudal de saberes: ideas sobre su organización social, sobre cómo funciona esa organización. Naturalmente, estas ideas son en parte verdaderas y en parte falsas y están sometidas a la prueba de la realidad.

Dentro del acervo cultural de una sociedad hay también un conjunto de creencias. Los hombres de cada sociedad actúan en función de los conocimientos que poseen y en función también de esas creencias.

En el acervo cultural de un pueblo, de una sociedad hay también lo que los sociólogos llaman valores, una palabra un tanto equívoca puesta en boga por la filosofía de los valores. Por ejemplo, los alimentos que tienen propiedades nutritivas son valores para todas las sociedades en general. Cuando se habla de valores sociales los sociólogos se refieren más bien al tipo de valores envueltos en la mayoría de las relaciones sociales; por ejemplo, los valores morales, los religiosos, que en cierto modo han sido aceptados por los miembros de una sociedad y están «institucionalizados». Institucionalizados quiere decir interiorizados, aceptados interiormente.

Para averiguar qué valores están vigentes en una sociedad hay que medir su vigencia. Los valores dominantes se caracterizan por su extensión, su duración, la intensidad con que se mantienen y el prestigio que su realización depara al que lo realiza.

En toda sociedad hay una serie de valores dominantes y otros secundarios.

Otro elemento cultural son los signos. Suelen distinguirse en señales y símbolos. El sistema de símbolos más importante es el lenguaje. Lo interesante para el sociólogo es que la interacción social depende o descansa en el hecho de que los participantes tienen en común un sistema de símbolos, lo que suele llamarse

un sistema cultural, y que dentro de esa masa es donde se producen las reacciones de unos actores frente a otros.

Conocimientos, creencias, valores, signos y símbolos constituyen el núcleo de elementos fundamentales que componen eso que llamamos la cultura de una sociedad. Avancemos un paso más.

Dentro de ese acervo cultural compartido, cada uno de nosotros puede ser considerado como un actor. Somos actores y nos hallamos en interacción con otros. Cuando dos personas están en interacción, cada una tiene conocimiento de la otra, no sólo como un objeto físico, sino como otro individuo personal, que tiene a su vez actitudes propias y determinadas expectativas, etcétera. Las acciones que ejecuta una persona son para mí significativas; las entiendo de manera más o menos consciente. En esa interacción, dicen los sociólogos, consiste lo que llamamos propiamente una relación social. Las relaciones sociales son muy variables. Puede tratarse de interacciones transitorias; por ejemplo, un intercambio de saludos, pero pueden estar constituidas por sistemas permanentes de interacción, tales como una familia, o una amistad firme. Ese tipo de relaciones sociales firmes, estables, duraderas, merecen el nombre de sistema. Sigamos adelante. Cuando esas relaciones van acompañadas de un cierto grado de cooperación, puede hablarse propiamente de un «grupo social». Los grupos envuelven un cierto grado de cooperación entre sus miembros para conseguir objetivos comunes. Esa cooperación puede ser grande, pequeña, obligatoria o simplemente voluntaria. Sin un mínimo de cooperación no puede hablarse propiamente de un grupo social. Para que haya grupo sus miembros tienen que cooperar de vez en cuando para conseguir objetivos comunes.

El segundo concepto clave es el de «actor». Cada uno de nosotros es un actor dentro del sistema. Equivale a afirmar que cada uno de nosotros desempeña un «papel» dentro del sistema social. Es lo que los sociólogos llaman *rôle*, «papel», el papel que cada actor desempeña en el escenario social. Cada uno de

nosotros desempeña un papel mientras los demás están jugando uno o varios papeles complementarios. Un ministro desempeña un papel dentro del poder ejecutivo, pero, por otro lado, en un régimen parlamentario, es miembro de un parlamento, y si pertenece a un partido político, el papel de miembro de partido. En este ejemplo tenemos un actor social que participa en tres sistemas de acciones sociales diferentes. Evidentemente las normas a que ajusta su conducta el actor social son distintas en cada uno de los tres casos. La idea de *rôle* o «papel» envuelve, por consiguiente, la idea de una norma a que hay que ajustar la conducta, la idea de obligación o deber. En los sistemas sociales de carácter permanente los *rôles*, los «papeles», suelen ser estables. Las normas que rigen el comportamiento son estables y gracias a esa estabilidad hay en la interacción social regularidades y recurrencias. Si nos esforzamos un poco veremos que lo que hemos llamado «grupos» sociales, aparecen ante nuestros ojos simplemente como conjuntos de *rôles* o papeles sociales. Con esta definición se evita todo riesgo de personificación, reificación o sustantivación de los grupos.

Es también fácil ver que la que llamamos la «posición social» de una persona, la posición que un actor social ocupa dentro del sistema social al que pertenece, está en función del papel que desempeña. Desde esta perspectiva, el *rôle* puede ser definido como el sistema de obligaciones a que ha de ajustarse el comportamiento de una persona en cuanto actor social y su «posición», la «posición social» es el conjunto de derechos que le confiere precisamente el papel que desempeña.

Esto ha llevado a algunos sociólogos, por ejemplo a Apter, a definir el *rôle*, el papel, como la posición funcional que alguien tiene dentro de un sistema social. Otros sociólogos han definido el *rôle* como el aspecto organizado del comportamiento de un actor que define su participación en un proceso de interacción social. Los individuos juegan diversos papeles sociales. Cada uno de esos papeles o *rôles* son formas institucionalizadas, formas estables de comportamiento. Y como la ejecución de

esos papeles envuelve siempre algunos derechos, la acción social se estructura a través de esos *rôles* o papeles y se manifiesta en las expectativas de beneficio que ofrecen a los que desempeñan dichos papeles. La acción de un individuo dentro de un sistema social responde siempre a las expectativas que ofrece el sistema.

Si recurrimos de nuevo al concepto de cultura y lo emparejamos con el concepto de *rôle* o papel, comprendemos fácilmente que lo que se suele llamar un sistema social real desde el punto de vista empírico, cuenta más o menos con los siguientes elementos: Por lo pronto unos individuos que están en interacción con otros. La reiteración se basa en un mínimo de expectativas complementarias, de acuerdo con un sistema de creencias y valores, un sistema de símbolos y medios de comunicación compartidos por todos.

Ahora bien, evidentemente, todo grupo social ha de hacer frente a determinadas necesidades. Hobbes habla en su *Leviathan* de la escasez de los bienes en relación con la cantidad de gente que los apetece. Los hombres, dice Hobbes, son distintos por sus dotes naturales y sus saberes, pero son iguales en la esperanza. Todos esperan las mismas cosas. De ahí que pugnen por tomar posesión de los escasos bienes valiosos que hay en torno suyo.

Los sociólogos actuales están de acuerdo en que todo sistema social tiene que hacer frente a cuatro tareas «funcionales», a saber:

1.° *Mantener los patrones de conducta por los que se rigen los miembros del sistema.*—Esos patrones han de ser conocidos y respetados. Es menester también que las tensiones internas del sistema sean resueltas de algún modo manteniendo los valores y las normas propias de aquél. Los elementos que componen un sistema social están sujetos a perturbaciones que han de ser resueltas si el sistema ha de funcionar efectivamente.

2.° *Asegurar la adaptación del sistema.*—Todo sistema social ha de adaptarse a su entorno social y a su entorno no so-

cial. La actividad económica cumple esta función en lo que respecta a la sociedad total. La economía en parte controla el medio y en parte se ajusta a él.

3.° *Asegurar la obtención de los fines que el sistema se propone.*—Es la función que algunos sociólogos han llamado instrumental. El sistema social se propone conseguir estos o aquellos fines, unos objetivos determinados. Sólo pueden ser alcanzados mediante un esfuerzo cooperativo. Hay que distribuir los papeles de los miembros dentro del sistema social. La distribución de los miembros y la distribución de los recursos, escasos por definición, son dos funciones muy importantes para conseguir la adaptación y lograr los fines que se propone el sistema.

4.° *Integración del sistema.*—La integración apunta a la interrelación de los elementos o unidades que componen el sistema. Es menester que hasta cierto punto los miembros de un sistema sean leales unos con otros y fieles al sistema como un todo. Un problema de solidaridad y de moral. La moral es importante para la integración y para el mantenimiento de los patrones de conducta. La vida cotidiana, los objetivos y los intereses de una sociedad total no están presentes en la mente de la mayoría de sus miembros como lo están en algunos grupos. Pero hay momentos de crisis, situaciones de emergencia, en los cuales es menester que cada uno de los miembros de la sociedad se entregue por entero a ella si la sociedad ha de sobrevivir como un grupo independiente. Esta necesidad de cooperación requiere que exista un método para la adopción de decisiones.

Por aquí desembocamos en el plano político, porque efectivamente, para asegurar esa cooperación no sólo son menester unos mecanismos de decisión, sino también un principio de jerarquía y de autoridad, de poder legítimo para dictar órdenes y mandatos. Estos elementos del sistema social que se cifran en los vocablos decisión, jerarquía, poder legítimo, autoridad, son los que cumplen eminentemente dentro del sistema la función de integración. Todo sistema social, sobre todo en los sistemas amplios que llamamos una sociedad, algunos de sus miem-

bros, algunos de sus grupos y subgrupos, violan las normas de relación y las normas regulativas del sistema. En la medida que estas normas responden a necesidades sociales, su violación entraña una amenaza para el sistema social. De ahí la necesidad de instancias de control social para proteger la integridad del sistema.

Para responder a estas cuatro necesidades hacen falta cuatro funciones, cuatro subsistemas funcionales, dicen los sociólogos. Cada uno de estos subsistemas cumple una función determinada. La Economía es el subsistema funcional que tiene que habérselas con el problema de la adaptación de la sociedad. La función de la economía es la producción de las facilidades muy generalizadas. Estas facilidades generalizadas que se ofrecen a todos, producidas por la economía, resuelven el problema de la adaptación de una sociedad proveyéndola de los medios para hacer frente a cualquier tipo de exigencia y para conseguir cualquier objetivo. Naturalmente, la adaptación nunca queda resuelta por completo, ni dentro de un sistema, ni dentro de otro.

En lo que respecta al mantenimiento de los patrones de conducta y a la resolución de las tensiones internas de un sistema social el elemento primario es la familia. Es el agente socializador por excelencia de la sociedad.

Para la obtención de los fines que el sistema se propone la primacía compete al tipo de acciones, actividades y funciones que la Sociología contemporánea llama propiamente funciones de gobierno. Es evidente, que en sociedades tan complejas como las actuales, es muy difícil definir cuáles son los objetivos que la sociedad persigue. En las sociedades contemporáneas hay pocos fines sociales de los que la población se preocupe directamente. Habitualmente la consecución de los fines sociales se encomienda a determinado tipo de funciones y actividades, que son las que asumen la responsabilidad de la tarea. El subsistema de integración es el más difundido, el más difuso dentro de la sociedad actual.

En general se puede decir que todos los grupos de una sociedad son funcionalmente relevantes para los cuatro tipos de problemas mencionados. Pero unos son más relevantes que otros para un determinado subsistema.

La Sociología actual parte también del supuesto que cada uno de estos subsistemas funcionales puede a su vez ser considerado como un sistema social con problemas propios. Por su parte, cada uno de estos subsistemas está enlazado con los demás y todos ellos encadenados en su entorno. De modo que los diferentes subsistemas mantienen entre sí un juego de carácter sistemático. Dentro de los principios del análisis funcional cada grupo dentro de una sociedad es considerado como una parte del entorno al que tiene que adaptarse y dentro de ese entorno es donde el grupo ha de lograr sus objetivos.

El sistema político

Como vemos, la Sociología ha canonizado resueltamente el concepto de sistema. La dinámica de la sociedad transcurre apresada en sistemas y subsistemas. La positivación radical de la realidad social ha desembocado en este gigantesco intento intelectual de sistematización de todos los fenómenos sociales. La presión de los sociólogos se ha transmitido con fuerza incontrolable a la Ciencia Política. Bajo el influjo de la Sociología política los politólogos han optado también por enfrentarse con la realidad política desde la idea de sistema afinada por los sociólogos y por el estructuralismo.

Salvo algunas excepciones en Alemania, Italia, Francia y España —donde continúa el apego al concepto tradicional del Estado— la Ciencia Política actual, encabezada por los norteamericanos, gira en torno al concepto de «sistema político». Creo justo, aunque sea en mi favor, recordar que un libro mío del año 1942 lleva el significativo título de *Teoría y sistema de las formas políticas* y que desde 1940, con el respaldo ilustre de algunas ideas incoadas en Max Weber y en Hermann Heller,

puse de relieve en mis publicaciones y cursos universitarios la impropiedad de utilizar el término Estado en sentido general, como en la expresión «teoría general del Estado», a la sazón usual. El Estado es una forma históricamente concreta de convivencia política, la propia del mundo moderno. Las formas de convivencia anteriores al Estado moderno no son estatales. Por eso no es científicamente correcto identificar al Estado con lo político. El Estado es un tipo de esa realidad que llamamos política. El término Estado es, por tanto, un término que ha de ser incluido en un concepto más amplio.

Estas consideraciones que hoy parecen obvias —en 1940 no lo eran tanto— me llevaron a proponer un concepto amplio que abarcase todas las formas políticas, las anteriores al Estado moderno y a los diferentes tipos de convivencia política del mundo actual. En aquellos tiempos confusos de la segunda guerra mundial el Estado era el centro de gravedad inconmovible del Derecho político y de cualquier sistema de conceptos políticos. Era precisamente el momento en que se estaba produciendo el fenómeno de totalización del Estado bajo la presión del marxismo-leninismo, de un lado y, de otro, bajo la impulsión de los movimientos fascistas en Europa y sobre todo de la movilización total producida por la contienda. En el año 1942 escribía yo en mi *Introducción al Derecho político actual*: «El concepto central del Derecho político no es el Estado, sino que ha de ser un concepto más ancho, de ámbito mayor». Yo proponía el concepto de «organización política»; y añadía: «El Derecho político actual no puede ser teoría concreta del Estado, sino teoría de la organización política». Proponía el concepto de «organización política» como un concepto estructural concreto que abarcase todas las formas políticas, las formas de organización que han existido antes del Estado moderno y la diversidad de formas del pluriverso político contemporáneo. Muy poco tiempo después de mi libro antes citado, en mi *Teoría y sistema de las formas políticas* traté de esbozar los principales elementos que componen el concepto de la «organización po-

lítica». Señalaba tres esenciales: por un lado, el «plan»; por otro, el «espacio», y por otro, la idea del Derecho. Una organización política es, en fin de cuentas, la realización por un grupo humano de una idea del Derecho conforme a un plan y dentro de un espacio concreto. El Estado es en esa perspectiva la forma de organización más perfecta creada por la cultura de Occidente en la época moderna.

Creo que este esbozo, que sólo fue un intento modesto de mi parte, apuntaba en dirección certera. La Sociología política americana y, a partir de ella, toda la Sociología política contemporánea ha optado desde hace unos cuantos años por poner en el centro de la Ciencia Política el concepto de «sistema político». Las razones que han llevado a esta opción son muy similares a las que en el momento que antes señalé —hacia 1940— me llevaron a mí a plantear el problema de la necesidad de subsumir el concepto del Estado en el concepto más amplio de «organización política». En un libro muy reciente de Almond dice el autor que el concepto de sistema político se ha ido haciendo cada vez más corriente en todos los textos y monografías de la Ciencia Política comparada, mientras los textos antiguos usaban el término Estado o la expresión Estado nacional para calificar lo que hoy se llama decididamente un sistema político. Y añade Almond —y esto es muy interesante porque pone de manifiesto qué dificultades intelectuales y científicas han llevado a esta opción— que en esa opción hay envuelto algo más que un puro problema de terminología. Porque hablar de sistema político en vez de hablar de Estado refleja una nueva manera de acercarse a los fenómenos políticos. Es por un lado un cambio de nomenclatura. Se usan nombres nuevos para cosas viejas; pero, en parte, tiene un valor más que terminológico ya que la nueva expresión «sistema político» abarca actividades y procesos que anteriormente no eran reconocidos formalmente como partes o aspectos de lo político.

Y es que, en efecto, sigue diciendo Almond, el término Estado, como el término Gobierno, o el término Nación, tiene una

significación más bien legal e institucional. Dirigen la atención hacia un conjunto especial de instituciones, que sólo existen realmente en las sociedades modernas de cuño occidental. No hay que olvidar que entre el momento a que antes me refería —1940— y el momento en que escribe Almond, se ha producido el fenómeno gigantesco de la descolonización que ha ido dando nacimiento a formas de organización política difícilmente encajables en los esquemas tradicionales del Derecho político. Por eso dice con razón Almond que si la Ciencia Política se limita al estudio de esas instituciones, que sólo se dan propiamente en el campo de la cultura occidental, se evitan muchas cuestiones fastidiosas, pero se incurre en graves riesgos. Por una razón muy clara. Porque el papel que juegan las instituciones formales de gobierno, como son, por ejemplo, los Parlamentos, los Tribunales de Justicia en las diferentes sociedades actuales, es muy diverso. En algunas, particularmente en las que no pertenecen al mundo occidental, su papel no es tan importante como el de otras instituciones y otros procesos. En todas las sociedades el papel de las instituciones formales de gobierno —las instituciones jurídicas, lo que suele llamarse «instituciones políticas» propiamente dichas— está configurado por grupos informales, actitudes políticas y una multitud de relaciones interpersonales. Si la Ciencia Política quiere enfrentarse con todos los fenómenos que integran la política y en toda clase de sociedades, cualesquiera que sean sus supuestos culturales, su grado de modernización, su tamaño, su volumen, es necesario ampliar el campo del análisis en términos más anchos que los que van envueltos tradicionalmente en el concepto del Estado. En cambio, el concepto de «sistema político» apunta con su solo enunciado hacia el conjunto de actividades que componen la actividad política en las sociedades contemporáneas. Abarca la totalidad de esas actividades sin tener en cuenta en qué instituciones o lugares están propiamente incardinadas.

Si se toma como esquema tópico del sistema social el modelo de Parsons no es difícil averiguar en qué consiste el subsis-

tema político. Resulta más claro si se contrapone a otro subsistema, la economía. El objetivo de la economía es la producción de facilidades generalizadas que se ofrecen a todos los miembros de la sociedad y sirven para muchos posibles usos, ya que consisten principalmente en riqueza y en renta. El objetivo del sistema político es elevar al máximo la capacidad de una sociedad para conseguir sus fines, los llamados fines colectivos. Parsons define esa capacidad como «poder», para distinguirlo de la riqueza, aunque la riqueza sea naturalmente un ingrediente del poder. El subsistema político queda pues referido claramente a la idea de poder. Por donde se demuestra que por todas las avenidas se desemboca en el mismo punto. El poder es, según Parsons, la capacidad de movilizar los recursos de una sociedad incluyendo la riqueza y otros ingredientes, como, por ejemplo, las lealtades, las responsabilidades, etc. con el fin de obtener bienes colectivos más o menos inmediatos, propios del sistema. En fin de cuentas, dentro de este esquema el objetivo del sistema político es elevar al máximo el poder. Por eso Parsons pone muchos elementos de la economía, como son la Banca y las Finanzas, dentro del ámbito del poder. En la medida en que ejercen control sobre el poder de compra, forman parte de la actividad política. Y así dice textualmente Parsons: «Contrariamente a lo que piensan muchos, para nosotros el capitalismo clásico, que está caracterizado por el dominio de la propiedad privada en el proceso productivo, no es un caso de emancipación de la economía respecto del control político, sino más bien un modo particular de dicho control. Esto se desprende de nuestro punto de vista de que la propiedad está anclada esencialmente en el sistema político».

No cabe duda de que estas palabras recuerdan alguna tesis de Marx cuando dice, por ejemplo, que «el Estado es el comité ejecutivo de la burguesía». Parsons no ha elaborado en profundidad un concepto de sistema político. Más bien ha centrado su atención en el sistema económico, que sirve de modelo,

y tampoco hay duda de que este modelo ha influido en la definición de los demás subsistemas y, naturalmente, en la calificación del subsistema político. Pero lo importante es que de Parsons han pasado estos conceptos a la Sociología política actual y en cierto modo están en el subsuelo de todo el pensamiento contemporáneo. Son una especie de bien mostrenco que goza del consenso general.

A partir de Talcott Parsons los politólogos han elaborado una serie de «modelos» de sistema político. Me limitaré a exponer los principales y dentro de ellos los más fecundos, los que más han influido en la Sociología política actual y mejor han demostrado su utilidad para el análisis de algunos sistemas políticos concretos. Empezaré por el prototipo de modelo en la ciencia política americana, elaborado por Easton.

Es también el punto en que el concepto de sistema político alcanza la máxima abstracción y generalización. En este sentido puede servir de paradigma porque pone de manifiesto el tipo de conceptualización que es propio de la Sociología política contemporánea y del análisis estructural funcional.

Empieza Easton por poner en claro sus supuestos. Están tomados de la ciencia positiva. Dice Easton que lo mismo que se puede hacer una teoría general del movimiento en Física o en Biología, también necesitamos una teoría general de los procesos vitales en la política. Se parte pues del supuesto, a mi juicio harto problemático, de que la política, la convivencia política, es un tipo de vida. Se habla de los procesos vitales que en la vida política se producen. Se trata asimismo de elaborar un concepto que abarque a todos los sistemas pasados y presentes. El tamaño del sistema político no afecta a su esencia, a su naturaleza. Tendremos que habérnoslas, dice Easton textualmente, con los procesos que caracterizan a la vida política cualquiera que sea la forma que adopte. Y necesitamos conceptos que puedan aplicarse lo mismo a una banda de cuarenta bosquimanos que a un sistema internacional con cientos de millones de personas.

Easton parte de un supuesto que él llama un supuesto útil:

Considerar la vida política como si fuese un sistema de actividades interrelacionadas. Esas actividades forman sistema y, en cuanto sistema, se pueden separar de los demás sistemas. La vida política puede separarse de las demás actividades sociales y ser considerada como una entidad en sí rodeada de las demás entidades del entorno en que opera, algo así como el sistema solar dentro del universo que lo rodea.

Los sistemas políticos están rodeados de un ambiente, un entorno que es físico, biológico, social y psicológico. Será menester, por lo pronto, determinar en qué consiste ese entorno. Se supone que el sistema político es un sistema abierto inmerso en un entorno general. Del entorno fluyen continuamente sobre el sistema político toda clase de acontecimientos e influencias que forman el conjunto de condiciones bajo las cuales han de actuar los miembros del sistema. Se presume además que el sistema tiene capacidad para responder a las perturbaciones que vienen del entorno y, por tanto, para adaptarse a esas condiciones. Esa capacidad es variable. La capacidad de respuesta tiene variaciones. De ahí que en el seno de los sistemas políticos se vayan acumulando instrumentarios y mecanismos para hacer frente a los problemas que plantea el ambiente. Gracias a esos mecanismos consiguen regular su propio comportamiento, transformar su estructura interna e incluso llegar a remodelar sus objetivos fundamentales. Hay muy pocos sistemas, aparte de los sociales, que posean esta capacidad.

Partiendo de estos supuestos Easton no vacila en dar una definición previa de lo que él llama un sistema político: es el sistema de interacciones a través de las cuales una sociedad lleva a cabo la distribución de los bienes de dicha sociedad en forma autoritaria, es decir, con decisiones dotadas de autoridad. Esto es lo que, a juicio de Easton, distingue al sistema político de todos los demás sistemas que puedan encontrarse en su propio entorno. El entorno en sí mismo puede dividirse en dos partes: uno interno a la sociedad y otro externo. Sistemas internos son, por ejemplo, tipos de conducta, actitudes, ideas, etc. El sistema

político no es sino un componente de esos segmentos funcionales que integran una sociedad. La otra parte del entorno, la externa a la sociedad, incluye todos aquellos sistemas que caen fuera de la sociedad concreta. Por ejemplo, los componentes funcionales de la sociedad internacional, la economía internacional, el sistema cultural internacional, etc.

Todos estos sistemas juntos, los internos y los externos a la sociedad en cuestión, se pueden considerar como el entorno del sistema político, su entorno total. Evidentemente, de estos diferentes ámbitos brotan influencias que pueden producir una cierta tensión sobre el sistema político. En cualquier caso, un sistema político tiene que responder a esas tensiones, a las presiones que vienen de fuera, de modo que sea capaz de subsistir y prevalecer. Tiene que estar siempre en condiciones de realizar las dos funciones específicas del sistema político, a saber: la distribución de valores o bienes en la sociedad y la inducción a los miembros de la sociedad a que acepten el principio de distribución de bienes como vinculante, por lo menos durante algún tiempo. Estas dos propiedades, dice Easton, son las que distinguen de manera clara los sistemas políticos de cualquier otro tipo de sistema.

Estas dos notas o propiedades son las variables esenciales de la vida política. ¿Cómo se pone en marcha y se mantiene el sistema político? Por medio de «entradas» o «inputs» de varias clases. Las entradas es lo que entra en el sistema desde fuera, por la presión de fuera, las influencias y efectos que vienen del ambiente, del entorno general en que el sistema político se halla inmerso. Esas influencias son muy numerosas, pero Easton, a los efectos del análisis, las reduce a dos fundamentales: 1) Las *demandas* o instancias sobre el sistema, las demandas que instan al sistema; y 2) Los apoyos o soportes que se le prestan. Una vez dentro del sistema político estas demandas y los apoyos con que cuenta entran en un proceso de conversión y terminan en lo que Easton llama unas «salidas», como en el balance de una empresa.

¿Cómo nacen esas demandas y asumen su particular carácter? Se originan bien en el entorno externo o dentro del sistema mismo. Como sabemos, el entorno incluye otros sistemas dentro del sistema total, a saber: la ecología, la economía, la cultura, la personalidad, la estructura social, la demografía, la estratificación social. Esos subsistemas forman el conjunto de variables que configuran las demandas desde fuera del sistema político. En fin de cuentas, las demandas o exigencias son el material sobre que el sistema opera y una importante fuente de cambio.

El segundo conjunto de entradas es el apoyo. No es otra cosa sino la energía en forma de acciones, orientaciones, estados de ánimo, etc., que promueve o resiste, fomenta o se opone a las exigencias y decisiones necesarias para mantener el sistema en funcionamiento. El *apoyo* puede ir enderezado en varias direcciones. En primer lugar, a la comunidad política en bloque. Puede ir dirigido al régimen. Se apoyan las reglas de juego, los principios constitucionales que legitiman la acción, crean y mantienen la autoridad. Puede ir dirigido al gobierno actual, que ha de ser capaz de cumplir la tarea concreta que tiene ante sí. La fuerza no basta. Naturalmente existe interrelación entre estos tres objetos de apoyo. Es muy difícil calcular la cantidad de apoyo que se necesita para mantener un sistema. A veces el apoyo activo de una pequeña minoría que se distingue por la calidad y el fervor. La intensidad suple el defecto de cantidad. Parsons cita la India como ejemplo de una situación de ese tipo. Hay apoyo en los tres puntos, pero en pequeña cantidad. El ejemplo que escoge Easton es Francia antes de la caída de la Quinta República. La situación normal es la existencia de apoyo y a la vez de hostilidad, o por lo menos de apatía. Lo esencial es el saldo que resulte de ambos.

Easton pasa luego a discutir los mecanismos que producen el apoyo y ese es el punto en que se plantea el problema de cuáles sean las «salidas» o «out-puts» del sistema. Los meca-

nismos de apoyo son los medios para mantener un flujo continuo de apoyo al sistema.

Una vez dentro del sistema político estas demandas y los apoyos con que cuentan quedan sometidos a un proceso de conversión y terminan en lo que Easton llama «salidas», como en el balance de un negocio. Como consecuencia del comportamiento de los miembros que actúan en el sistema se producen determinadas consecuencias: son las salidas.

Naturalmente las salidas, «out-puts», como ocurre con las entradas, son muy numerosas, pero para los efectos del análisis Easton las reduce a una clase, las propiamente políticas. Es lo que Easton llama las «decisiones» o acciones de las autoridades del sistema. Todo proceso de conversión de las entradas se reduce desde el punto de vista del sistema político a la producción de unas salidas, las decisiones de las autoridades.

Estas decisiones vuelven a influir sobre el sistema político. Hay, por consiguiente, una especie de realimentación automática del sistema. Entran las demandas con un sistema de recursos y apoyos, son elaboradas dentro del sistema y salen en forma de decisiones de autoridad. Pero una vez que salen vuelven a influir en el sistema y entran nuevamente en forma de «inputs», de entradas.

De ahí que quepa considerar la vida de un sistema político, su movimiento, como una especie de fluencia continua e interminable, siempre en moción. A esto es a lo que Easton llama la consideración dinámica de los sistemas políticos, que no se detiene puramente en la explicación estática de las estructuras o elementos que lo componen, sino que da también razón del movimiento del sistema.

Los procesos políticos han de ser interpretados como fluencia continua y un tejido de comportamientos humanos. Las demandas o instancias son la chispa que pone en marcha las actividades básicas del sistema. Dichas demandas son convertidas en decisiones.

Este es el modelo de Easton. A decir verdad, el propio autor tuvo desde el principio plena conciencia de las limitaciones de su modelo. No sólo de sus limitaciones, sino también de sus peligros para el análisis. Se ve muy claramente en sus dos últimos libros, que continúan y corrigen el primero que lanzó con el título de *El sistema político* en 1953. Las limitaciones del esquema se ponen de manifiesto cuando se intenta aplicarlo para resolver uno de los problemas tópicos de la Ciencia Política contemporánea : el problema del equilibrio del sistema. El modelo del equilibrio es quizá uno de los pocos principios de análisis que valen para todas las investigaciones sociales.

En Ciencia Política, equilibrio vale tanto como «ajustamiento», acomodación, balanza del poder. Se parte del supuesto de que el sistema político, como todos los sistemas de comportamiento, es un sistema determinado y, por consiguiente, tiene que poseer la propiedad de producir el equilibrio estable, una especie de estado continuo, de balanza, etc. En todo sistema de comportamiento hay unas cuantas variables determinantes. Dentro del sistema existen otros elementos determinantes que son los parámetros. A ningún sociólogo se le ocurre equiparar el equilibrio de un sistema social al de un sistema termodinámico. En estos últimos rige la ley de la entropia. A nadie se le antojaría pretender que un sistema social puede llegar a un punto de entropia. En todo sistema social hay una cantidad acumulada de energía que impide que puede llegar al parálisis. Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones del equilibrio en un sistema social? ¿Cuáles han de ser las relaciones entre las variables para que el sistema logre el equilibrio? ¿En qué medida la perturbación de una influye en el comportamiento del sistema entero y qué efecto produce sobre el estado general de equilibrio?

¿Cómo se van a medir estas potencialidades?

Habría que llegar a una cuantificación cuidadosa de todas las variables relevantes. Pero en esa medición nunca podremos saber si un sistema empírico está de hecho en el punto de equilibrio. ¿Cómo se puede medir el poder? se pregunta el propio

Easton. Es notorio que los politólogos no han conseguido todavía definir una medida, un patrón adecuado para mensurar la cantidad de poder que tienen, por ejemplo, los grupos de intereses.

A mi juicio. Easton está tocando aquí no sólo las dificultades que plantea el problema de un sistema en equilibrio, sino las que afectan a todo el método estructural-funcional que sirve de base a su modelo. Volvamos sobre el ejemplo del poder. Ni la Sociología ni la Ciencia Política han arbitrado todavía una medida, un patrón, un criterio para determinar y medir cuantitativamente el poder que tiene, por ejemplo, un grupo social, un grupo de intereses, un partido político, etc. Ciertamente. Pero no sólo por las razones de Easton, sino porque lo primero que no está suficientemente clarificado —ni es clarificable por la vía única de la ciencia positiva— es el concepto del poder referido al mundo humano. En fin de cuentas, la Sociología y la Ciencia Política positiva parten del supuesto de que el poder es sencillamente «potencialidad». No se pasa de ahí. En efecto, todas las cosas reales tienen una determinada potencialidad que consiste en la capacidad que la cosa posee en virtud de las propiedades que la hacen servir para esto o lo otro.

Pero el poder del hombre no es equiparable al de las demás cosas reales, es de distinta naturaleza. Las acciones humanas emergen de las potencias que el hombre tiene. Pero entreveradas con las potencias están las posibilidades. Sólo el hombre tiene posibilidades. En fin de cuentas la potencias que el hombre posee son sensiblemente las mismas a lo largo de la historia. El hombre ha tenido siempre la potencialidad y la capacidad para volar, pero lo que no ha tenido siempre es la «posibilidad» para volar (Zubiri). Las acciones humanas no son simplemente resultado del ejercicio de las potencias, sino también del uso de las posibilidades que el hombre mismo va creando y es lo que constituye la historia. Supongamos que hubiésemos logrado una medida o un criterio para medir cuantitativamente las potencialidades de un grupo humano. Siempre nos quedaría lo más importante por hacer: medir sus posibilidades.

Cada cuerpo social, cada sociedad tiene un sistema de posibilidades distinto. El descubrimiento de la constante de Planck o de la teoría de la relatividad por Einstein han modificado de una manera gigantesca e incalculable el sistema de posibilidades del hombre. Los miembros de una sociedad participan de un sistema común de posibilidades y precisamente por esa participación es por lo que están formando cuerpo, un cuerpo social. Pero ese sistema de posibilidades varía continuamente, y el cambio, la dinámica de ese cambio es precisamente lo que llamamos historia.

La historia no es una sociología dinámica como pretendía Comte y pretenden la mayoría de los sociólogos actuales. Es propiamente una dinámica de posibilidades. Y aún queda una dimensión del poder del hombre que no ha sido entrevista ni por la Sociología ni por la Ciencia Política actual. Me refiero a esa dimensión del poder que consiste en el «apoderamiento.» La realidad tiene poder sobre el hombre precisamente en forma de apoderamiento. Alguna vez hemos hablado del poder de las ideas. Las ideas se apoderan del hombre, como los conceptos. Se apoderan no porque tengan el poder en sí mismos, sino porque el hombre les da poder. ¿Cómo medir cuantitativamente la cantidad de poder como apoderamiento que tiene un hombre, un grupo social, un partido político?

Sin embargo, el esfuerzo constructivo de Easton no ha sido baldío. Casi todos los demás modelos subsiguientes se apoyan de manera directa o indirecta en él. Por ejemplo, el modelo, realmente interesante, de Mitchell. Mitchell parte de los conceptos tópicos de la Sociología y llega a elaborar un esquema del sistema político más rico que el de Easton. Según Mitchell, las funciones del sistema político son las siguientes:

1) Especificación de los objetivos del sistema social con carácter autoritario. 2) Movilización autoritaria de los recursos para cumplir los objetivos. 3) Integración del sistema social; y 4) Distribución de bienes y cargas dentro del sistema social.

Estas funciones han sido subrayadas por varios escritores. Pero rara vez se las ha puesto juntas.

Para formarse una idea cabal del concepto de sistema político con que suele operar la Ciencia Política actual, merece la pena exponer rápidamente el elaborado por uno de los sociólogos americanos más interesantes. Me refiero a Almond. Aparece expuesto en la introducción a un libro reciente que se llama *La política en las áreas en desarrollo.*

Según Almond todos los sistemas políticos tienen en común cuatro características. En primer lugar, una estructura, unas pautas legítimas de interacción. Todos los sistemas tienen también unas funciones generales, aunque su frecuencia, su estructura y los estilos sean diferentes. En tercer lugar, toda estructura política, cualquiera que sea su grado de especialización, es multifuncional, tiene varias funciones, aunque en diferentes grados según los sistemas. Por último, todos los sistemas políticos tienen una cultura mixta, mezclada, que contiene elementos modernos, racionales y otros primitivos, tradicionales.

Estudiemos el primer punto. Almond entiende que no existe ninguna sociedad que sea capaz de mantener el orden interno y externo que no tenga una estructura política, es decir, pautas legítimas de interacción mediante las cuales ese orden es mantenido. La estructura puede variar en función de dos criterios: por el grado de diferenciación o especificación de los papeles y estructuras políticas; por la autonomía y subordinación de estos papeles y estructuras, unos respecto de otros. Un ejemplo: el sistema político de los esquimales es el más simple conocido por el hombre. Los esquimales están dispersos entre el estrecho de Behring y Groenlandia en pequeñas comunidades. Cada uno tiene unos cien habitantes. Sólo hay dos papeles especializados que tengan significación política, el de jefe y el de shaman. Los dos, papeles mixtos. El sistema político es, pues, un sistema intermitente con pocos *roles* y apenas tiene estructura especializada para los fines políticos. Es intermitente un sis-

tema en el que no existen papeles políticos diferenciados ni estructura política especializada. Ahora bien, este tipo de estructuras intermitentes se encuentran en todos los sistemas políticos, incluso en los más especializados y modernos. Y viceversa.

Todos los tipos de estructura política que hay en los sistemas modernos se encuentran también en los sistemas no occidentales y en los primitivos, aunque sea en forma ocasional, intermitente y no claramente visible.

Veamos ahora el segundo punto: las funciones políticas. Son funciones propiamente políticas según Almond las siguientes: 1) Socialización y reclutamiento político. 2) Articulación de intereses. 3) Agregación de intereses; y 4) Comunicación política.

Estas son las funciones que están a la entrada del sistema, inmediatamente transpuesto el umbral de entrada. En la salida están las funciones de gobierno, que, según Almond, son tres: producción de reglas, aplicación de las reglas, adjudicación de las reglas.

Examinemos un poco en detalle cada una de estas siete funciones.

En primer lugar, la socialización y el reclutamiento político. Se trata simplemente del entrenamiento de los ciudadanos, de su reclutamiento para papeles políticos. Todos los sistemas políticos tratan de perpetuar su tipo de cultura, sus estructuras, sobre todo utilizando la influencia socializadora que tienen las estructuras primarias y secundarias por las que pasa un joven y continúa a lo largo de su vida adulta. Esas estructuras comprenden la familia, la Iglesia, la escuela, el grupo profesional, las asociaciones voluntarias, los medios de comunicación, los partidos políticos y las instituciones de gobierno. Es el proceso de inculcación de una cultura política. Puede ser latente o manifiesto y está destinado a producir las actitudes básicas en una sociedad frente al sistema político. La familia es la primera estructura de socialización que encuentra el individuo. Su influencia más importante está en que configura las actitudes frente a la autoridad. Otra estructura influyente es la escuela. El famo-

so estudio sobre la «cultura cívica» de Almond y Verba, demuestra sin lugar a dudas que las personas educadas tienen más conciencia del impacto del Gobierno en sus vidas, ponen más atención en la política, tienen más información sobre el proceso político.

Otras agencias de socialización muy importantes para la formación de las actitudes fundamentales son los grupos juveniles, sobre todo donde la familia ha perdido fuerza vinculante, como ocurre en la sociedad industrial. También el ejercicio de la profesión tiene influencia configuradora en las actitudes políticas.

No debe pasarse por alto la influencia que tienen los medios de comunicación en el proceso de socialización política. Ofrecen información sobre los acontecimientos políticos, acentúan unos aspectos y otros no. Un sistema de comunicación de masas controlado es una fuerza gigantesca para configurar las creencias políticas.

El reclutamiento político empieza allí donde acaba la socialización en general. Se trata del reclutamiento de los ciudadanos para que desempeñen los papeles especializados de un sistema político. Hay muchos estilos y modos de reclutamiento. Se puede reclutar partiendo de un principio adscriptivo, de clientela, o partiendo del principio del mérito.

La articulación de intereses abarca el siguiente campo de actividades: cómo se formulan y cómo se expresan las demandas; cómo se plantean los intereses y las demandas para la acción política. Naturalmente estas demandas, como se recordará por el modelo de Easton, están en el umbral del sistema político, son las que lo ponen en marcha. La acumulación de intereses puede ser llevada a cabo por estructuras muy distintas y de modos muy diferentes. Por ejemplo, un grupo de revoltosos converge en una plaza para protestar contra las regulaciones del Gobierno. Un sindicato americano llega a un acuerdo en el que pide un aumento de salarios. Un grupo social soviético sugie-

re a un miembro del partido comunista que la revolución de las armas puede poner en peligro la seguridad soviética. Es evidente que las estructuras que realizan esta función y el estilo como funcionan determinan el carácter que tiene el límite entre el sistema político y el entorno social, es decir, entre el sistema político y la sociedad en general.

Almond distingue cuatro tipos de estructura para la articulación de intereses, a saber: 1) Los grupos de intereses de carácter institucional. 2) Grupos de intereses que no son asociaciones. 3) Grupos de intereses anómicos; y 4) Grupos de intereses de carácter asociativo.

La tercera función de que nos habla Almond es la agregación de intereses. Es la función que convierte las demandas en directrices políticas generales. En esas directrices los intereses han sido ya articulados, combinados o son fruto de un compromiso. Se trata, pues, de la estructuración de las grandes opciones o alternativas políticas. Esta función de agregación se da en todos los sistemas políticos. Puede realizarse dentro de todos y cada uno de los subsistemas del sistema político, pero hay ciertas estructuras que juegan el principal papel en este proceso de agregación. Son concretamente los partidos políticos y las burocracias. La burocracia es el conjunto organizado formalmente de cargos públicos, unidos entre sí por un principio jerárquico y subordinado a las instancias de decisión. Se caracterizan por la especialización, la responsabilidad formal, y por estar sujetos a reglas formales de procedimiento.

El partido político es la estructura que en las sociedades modernas tiene la función especializada de procurar la agregación de intereses. En un sistema competitivo, el partido agrega ciertos intereses y hace ciertas propuestas alternativas de política. En un sistema no competitivo, el partido puede agregar intereses de una manera similar a como lo hace la burocracia. En ciertos sistemas de partidos la agregación es más efectiva que en otros. Muy importante es el número de partidos. El sistema de dos partidos puede forzar a la agregación.

Hay muchos estilos de agregación: 1) De tipo pragmático: se funda en la negociación. 2) Agregación basada en la creencia en valores absolutos; y 3) Agregación de tipo tradicionalista.

La cuarta función de un sistema político es lo que Almond ha llamado «comunicación política».

Todas las funciones, como es evidente, se realizan utilizando medios de comunicación. Es, por tanto, un requisito necesario para la realización de las demás funciones. La comunicación puede perturbar o fortalecer el desarrollo de todas las demás funciones del sistema. Para analizar un sistema político es muy útil clasificar los tipos de estructura que realizan la función de comunicación. La ausencia o presencia de este tipo de estructuras, el volumen de la información que pasa a través de ellos, la libertad de control de que goza son indicaciones muy importantes del sistema político. Almond distingue cinco tipos de comunicación: en primer lugar, el contacto directo cara a cara; en segundo término, estructuras sociales tradicionales, como la familia o los grupos religiosos, etc. En tercer lugar, los órganos de gobierno, Parlamentos, burocracias. En cuarto, las estructuras profesionales, grupos de intereses, partidos políticos. Por último, los medios de comunicación. Los llamados medios de comunicación de masas son las estructuras más especializadas que existen primariamente para la comunicación. La aparición de estos medios de masas en la sociedad pone a disposición de las élites políticas un potencial tremendo para suscitar el interés e influir en las actitudes de los ciudadanos. Por otro lado la circulación libre de información es a través de estos medios de masas un gran potencial para la acción popular apoyada en el conocimiento profundo y extenso de los acontecimientos políticos. Permite a todos los grupos y a las élites políticas plantear públicamente sus problemas en forma directa. Estos medios pueden regular y equilibrar el desarrollo de todas las demás funciones políticas. Estima Almond de gran importancia para un sistema político moderno que los medios de comunicación de

masas hayan desarrollado una actitud ética vocacional neutral que garantice la información objetiva.

Los sistemas políticos con culturas políticas homogéneas y estructuras autónomas de articulación y agregación de intereses, como, por ejemplo, Gran Bretaña, Estados Unidos, los viejos países del Commonwealth, han desarrollado medios de comunicación autónomos y perfectamente diferenciados. En cambio, los que tienen culturas políticas fragmentadas y estructuras relativamente indiferenciadas, por ejemplo, Francia e Italia, tienen una prensa dominada por los grupos de intereses y los partidos políticos. La función de comunicación es también, según Almond, crucial para el mantenimiento de las fronteras entre el sistema político y el sistema social. Un sistema autónomo de comunicación permite regular mediante la crítica pública todo el sistema de comunicaciones políticas. La autonomía en estos medios hace que exista un flujo libre de información de la sociedad hacia el sistema político y de la estructura política a la sociedad. Los medios de comunicación pueden regular la articulación de intereses sin depender de los grupos de intereses. Esta función de comunicación limita también el poder regulador que tienen los partidos políticos para la agregación de intereses.

Examinemos, por último, las funciones que están en la salida del sistema. Ciertamente éstas no han sido elaboradas tan rigurosamente como las de entrada. Almond se justifica diciendo que sólo tienen interés en los sistemas occidentales y que las verdaderamente importantes son las funciones de entrada para todos los sistemas no occidentales. Se trata, como sabemos, de la función de creación, ejecución y adjudicación de normas. Al caracterizar estas funciones de gobierno Almond dice que es necesario especificar las estructuras que las realizan y el estilo como lo hacen. Es menester determinar las cosas que hacen, la manera como lo hacen y cómo actúan entre sí para producir normas generales. Es también necesario relacionarlas con el proceso y las agencias que realizan la articulación y la agregación de intereses y con los sistemas de comunicación política. Todo este conjunto de estructuras puede ser relacionado, a su

vez, con la socialización política y con el proceso de reclutamiento que confieren al sistema su carácter y sus inclinaciones propias.

Damos así por terminada la exposición del modelo de Almond. Tiene graves defectos y no es difícil someterlos a crítica. Indudablemente así se ha hecho desde varias perspectivas. Pero lo interesante y lo que aquí queremos subrayar es que este modelo ha sido el más eficaz de todos los propuestos hasta este momento. La prueba está en que con él en la mano se puede acometer la difícil tarea de analizar y comparar sistemas políticos concretos. No han sido hasta el momento muchos los estudios realizados, pero no cabe duda que de todos los modelos elaborados hasta ahora es seguramente el más útil.

Tal vez merezca la pena citar como complemento del esquema de Almond otro propuesto por Lasswell para llenar la laguna que constituye el punto más flojo de Almond: el análisis de las tres funciones de salida, la producción de normas, la ejecución o cumplimiento de normas y la adjudicación de normas. En fin de cuentas, el esquema de Almond en este punto no hace sino repetir, aunque con variantes, el esquema tradicional de las funciones legislativa, ejecutiva y judicial. Lasswell propone que se utilice el instrumento del análisis estructural funcional para penetrar en este dominio. Habría que empezar por clarificar cuáles son los objetivos legítimos de un cuerpo político. Habría luego que determinar si la marcha de los acontecimientos ha sido favorable o desfavorable a la realización de esos fines. A continuación, determinar qué factores se condicionan uno a otro y determinan el desarrollo. Proyectar el curso de los acontecimientos partiendo del supuesto de que nosotros mismos no podemos influenciar dicho futuro. Por último, examinar cuáles son las opciones políticas, las alternativas capaces de llevar al óptimo de cumplimiento los fines escogidos. Para todo ello es menester que dentro del sistema político exista una autoridad sólida y un control efectivo. Lasswell propone siete categorías analíticas: 1) La inteligencia, que incluye la información, la

predicción y el planeamiento. 2) La recomendación o promoción, que incluye todas las actividades encaminadas a influir en el resultado y a promover las opciones políticas. 3) La prescripción, que incluye la articulación de normas y reglas generales. 4) La «invocación», que envuelve la caracterización preliminar del conjunto de circunstancias concretas que afectan al sistema. 5) La aplicación en forma final de las decisiones. 6) La legitimación, que caracteriza la relación entre los objetivos políticos, la estrategia empleada y los resultados obtenidos; y 7) La terminación. Los derechos establecidos cuando un precepto estaba en vigor, la adaptación de los preceptos a los posibles cambios. Esto nos lleva ya de vuelta a la inteligencia, etc. Y así continúa el proceso ininterrumpidamente. En cada uno de estos estadios hay que averiguar quiénes son los participantes más importantes, si son oficiales o no oficiales, si se trata de agregados o grupos, clases, etc. Cuáles son sus perspectivas y lo que buscan, sus probabilidades de éxito, los grupos con los que se identifican, de qué bienes o valores disponen los participantes, qué estrategia emplean, cuáles son los resultados a corto y a largo plazo, cuáles los efectos.

Lasswell pretende dibujar así el proceso de la decisión política. En vez de hablar de función legislativa, función ejecutiva y función de adjudicación de normas o judicial, se examina en toda su anchura el proceso decisional. Los dos primeros conceptos serían las categorías formales de inteligencia y recomendación, dos funciones de entrada. La invocación y la aplicación son subdivisiones de la función de ejecución de normas. La aplicación, junto con la estimación, forma parte de la función de adjudicación de normas.

Es muy posible que esta sugerencia de Lasswell permita penetrar más a fondo en el funcionamiento de un sistema político concreto.

Balance del positivismo en la Ciencia Política

Sería muy sugestivo hacer el balance de este intento de sistematización integral de la realidad política con los métodos del análisis estructural funcional. El concepto de sistema político está, como hemos visto, calcado del de sistema social elaborado por la Sociología. Y los problemas que se plantean son similares: requisitos para que un sistema político sea viable, consecuencias funcionales que tienen sobre el elemento político otras pautas sociales. Evidentemente, el análisis estructural funcional permite abordar en forma adecuada el nacimiento, la transformación y la descomposición de las nuevas sociedades del Tercer Mundo. A diferencia del marxismo y de las teorías evolucionistas, el análisis interpreta el cambio como la transición de un estado estático a otro estado en equilibrio. Permite también explicar los cambios rápidos y súbitos que se producen en las nuevas sociedades, fenómeno muy difícil de entender para los marxistas con su doctrina de la revolución permanente. En cambio, con el análisis estructural funcional se puede dar razón de los cambios a saltos que se producen en una sociedad que pasa de un estado primitivo a un estado avanzado gracias a uno de los elementos funcionales. Permite explicar las rupturas revolucionarias, las innovaciones y metamorfosis. Estas razones han hecho el análisis especialmente atractivo para los que se ocupan de sistemas políticos no occidentales. Como en la Sociología, también en la Ciencia Política el análisis estructural funcional se ha convertido en el principal instrumento de interpretación de los fenómenos políticos.

Con todo, si hubiera que resumir el estado actual de la Ciencia Política el diagnóstico no sería muy favorable. No hay consenso sobre los conceptos fundamentales ni sobre los métodos y el método analítico no ha sido capaz de crear una teoría general de las instituciones políticas. Por doquiera reinan la variedad, el eclecticismo y el desacuerdo. Las divergencias son es-

pecialmente graves en lo que se refiere a los conceptos básicos. Los postulados de los nuevos métodos valen sólo para una parte de la Ciencia Política contemporánea. Otra parte y no pequeña sigue siendo tradicional. Uno de los científicos americanos más finos denuncia la coexistencia de tres estilos distintos que incluso coinciden en el mismo autor. Uno, el de corte más antiguo, es el estilo predominantemente formalista y jurídico, descriptivo y configurativo (Runny, Hertz, Carter, Cole, Zink, Neumann). Un segundo estilo es lo que se llama teoría de alcance medio, que se basa en la utilización de conceptos y métodos de sentido común. Se encuentra en la mayoría de las obras actuales generales de Ciencia Política, como, por ejemplo, en Duverger, Rossiter, Friedrich. El tercero es el estilo sistemático que describíamos antes, centrado en torno al análisis funcional. Y para terminar el diagnóstico habría que añadir que la Ciencia Política actual está saturada de problemas preteoréticos y metateoréticos. Nadie está de acuerdo sobre las materias básicas y una gran parte del tiempo se pierde en discusiones infinitas sobre el método y el objeto de la ciencia.

¿No sería preferible evitar el planteamiento de los conceptos básicos? He aquí la pregunta que se hacen muchos politólogos en esta hora. La Ciencia Política ha recobrado la autonomía de su campo propio, la autonomía de lo político. Ha aprendido la lección de la experiencia desde que Comte intentara absorber el saber político en la Sociología. Ha descubierto que lo político es un trozo autónomo y eterno de la realidad humana, un sector permanente de toda sociedad. Ha aprendido que ese modo real del vivir humano no puede ser eliminado. Sabe asimismo que ninguna función social resuelve el problema del modo de ejercer el poder o de constituirlo. Ha aprendido que ese poder es indispensable para el mantenimiento de la integración social y de la unidad del sistema total en que la sociedad consiste. Sin una unidad de decisión la sociedad se disuelve. La indiferencia de Comte y del positivismo originario hacia el elemento político se apoyaba en el sueño de una sociedad sin conflictos

y en la idea del progreso inexorable hacia un estado definitivo de armonía social. La utopía de Comte se ha disipado a medida que progresa la racionalidad de la sociedad industrial. El régimen político no aparece ya a los ojos de nadie como un elemento subordinado, sino como un sector preeminente que determina en buena medida el estilo de una sociedad. Todas las sociedades modernas se parecen entre sí, todas son, como ha dicho certeramente Aron, industriales, comerciantes y democráticas. Pero pueden ser liberales o despóticas y la elección de uno u otro estilo de vida colectiva depende del régimen político. Aron, como Vögelin o como Sheldon Wolin, aconsejan a la Ciencia Política que cobre conciencia de su parentesco con la Filosofía política de antaño. Volver a entroncar Ciencia Política y Filosofía. ¿Qué sentido real tiene este consejo? Porque si es cierto que la Ciencia Política actual está en pleno desacuerdo consigo misma y con sus principios fundamentales tampoco la filosofía ofrece un espectáculo de unidad o concordia. Para replantear con sentido esta cuestión verdaderamente fundamental hay que empezar por dilucidar con rigor qué sea el saber filosófico. Por lo menos la Ciencia actual —incluidas la Ciencia Social y Política— sabe a qué atenerse sobre qué sea el saber científico. No es el caso de la Filosofía. Tal vez una de las razones más graves de la confusión en las cuestiones de principio en las ciencias positivas se deba a que el positivismo no se limitó en su origen a señalar un programa para la positivación de la realidad con vistas al saber científico, sino que intentó, y esta es en fin de cuentas la quintaesencia del positivismo como actitud intelectual, ser también una Filosofía. Ahora bien, el positivismo reduce la Filosofía a un saber que recae sobre lo más general de las relaciones científicas.

Sería muy fácil hacer la crítica de Comte y del positivismo. No sería deficil mostrar cómo en algún caso lo que parecía apertura fecunda de posibilidades desembocó en una vía muerta. Ahí está el ejemplo de Bergson, que lo ha contado en términos dramáticos. Se propuso aplicar el positivismo a la psique

humana y se estrelló. La fórmula de Comte reducía los fenómenos psíquicos a una trama de relaciones. Los fenómenos internos, a diferencia de los externos que se dan en el tiempo y en el espacio, se dan sólo en el tiempo. Con la fórmula comtiana el tiempo humano aparece como sucesión ¿Cómo se va a pretender que lo que pasa dentro de mí, objetaba certeramente Bergson, sea una simple sucesión de estados mentales? Bergson tuvo la idea feliz de que no había sucesión, sino duración, *durée*. La fórmula positivista llevaba a una vía muerta. El mismo cuento podría aplicarse al intento de Levy-Brühol de radicalizar el positivismo comtiano en la moral. Redujo la moral a una ciencia de las costumbres. Otra vía muerta. Y tal vez habría que decir algo parecido, aunque los sociólogos se enojen, de Durkheim: prolongando rigurosamente a Comte estuvo a punto de sustancializar la sociedad con la idea de su primera época de los «faits sociaux» como «cosas». Una vía si no muerta al menos peligrosa. No se trata de eso. Al contrario. Se trata de reconocer en toda su amplitud el valor de la Sociología y de la Ciencia Política actual y del análisis estructural funcional para el estudio de la sociedad presente, sobre todo de las sociedades modernas caracterizadas por un alto grado de racionalidad tan sugestivamente descritas en sus procesos principales por Max Weber. El estudio de cualquier realidad en cuanto positiva es perfectamente legítimo, pero es conveniente no perder de vista algunos principios. Lo primero es que la operación de considerar la realidad como positiva es, efectivamente, una operación que es menester ejecutar. Y que esa operación es una reducción. Tomar la realidad como un hecho es tomar la realidad en tanto que «terminada». Para eso hace falta que el hombre ejecute operaciones difíciles y penosas. Hay que empezar por recortar lo real. Y no solamente recortarlo, hay también que delimitarlo frente a un dominio sutil: sus dimensiones trascendentales. La idea de la realidad en tanto que positiva toma la realidad como terminada, como «hecha». Un hecho es una realidad «terminada». La realidad adquiere el carácter de po-

sitividad mediante la «precisión». Precisar es separar, recortar. El carácter de positividad de lo real imprime al pensamiento un carácter específico. Hay que empezar por proceder a una selección: cabe captar lo positivo en su singularidad o seleccionar elementos generales. Así se llega a precisar la zona de los hechos, es decir, lo que está puesto en tanto que puesto. Ahora bien, esta tentativa no ha sido realizable siempre. Además su realización es variable. Y algo todavía más importante: podría ocurrir que no todo orden de realidad sea susceptible de ser reducido a positividad. En cualquier caso, cada orden de realidad postula y admite un tipo y un grado específico de positividad. Se trata, por consiguiente, de una tarea abierta e incluso virgen: frente a una realidad lo primero que hay que plantearse es cuál es el tipo y el grado específico de positividad adecuada a esa realidad. Frente al hombre lo primero que hay que preguntarse es cuál sea el tipo de positividad que le conviene como realidad singular y a la sociedad como realidad humana. Este no es un problema falso para la Sociología y para la Ciencia Política; es un problema verdadero e interno a ambas en cuanto ciencias positivas.

Evidentemente este problema rebasa la ciencia porque para determinar el tipo y el grado de positividad que convienen a una realidad no basta con conocer la estructura de dicha realidad, que es la tarea que la ciencia se propone. Hay que conocer además cuál sea el «modo de realidad» que la realidad en cuestión posee, un problema que no es científico, sino filosófico.

Zubiri ha fijado con maravillosa precisión el carácter de la Filosofía y de la Ciencia como modos de saber. La distinción zubiriana puede servirnos para esclarecer el problema que queremos dejar esbozado: la posibilidad de unir fecundamente la Sociología y la Ciencia Política a la Filosofía como un saber estricto de la realidad.

Inteligir es para Zubiri estar en realidad, y una cosa es real en cuanto tiene propiedades de suyo. Como la inteligencia consiste en estar en realidad no tiene más remedio que ponerse en

marcha y ha de encontrar un camino para acercarse a las cosas.

En esa marcha «hacia» las cosas el hombre tiene que hacer un esbozo para acercarse a ellas. Este esbozo previo no es un concepto ni un razonamiento, consiste simplemente en «pensar». Al trazar este esbozo o proyecto la inteligencia sentiente deja fuera de su alcance muchas posibilidades de intelección. La opción por una posibilidad entraña la renuncia a otras posibilidades. El entendimiento de la realidad está en relación con el esbozo o proyecto que se ha escogido. Con estos esbozos previos el hombre fuerza a las cosas a presentarse de una manera determinada. El hombre puede preguntarse «cómo ocurren las cosas». Es el esbozo propio de la ciencia. Considera las cosas como fenómenos. La respuesta que se obtiene está en el concepto de «ley». El esbozo de la Filosofía es muy distinto. No se pregunta cómo suceden las cosas; se pregunta cuál es el modo de realidad de las cosas. Es una vía distinta. No todo está abierto a la Ciencia. Hay realidades a las cuales jamás se puede llegar siguiendo el camino del «cómo». Ante esas cosas el único esbozo posible es preguntarse «por qué». Es, por ejemplo, el caso de la realidad absoluta, Dios. Ciertamente que el positivismo no pretende llegar a Dios por el camino de la Ciencia, pero sí pretende que la pregunta acerca del por qué no tiene sentido para la inteligencia. Se olvida que la pregunta del «cómo» no agota el conocimiento de la realidad. ¿Acaso porque el hombre no pueda elevarse científicamente al conocimiento de Dios carece de sentido plantearse desde el punto de vista filosófico el problema de la realidad absoluta? ¿Por ventura se ha agotado el conocimiento de la realidad social y política cuando se ha respondido a la pregunta del cómo sean estas realidades? La Ciencia nos procura el conocimiento positivo de lo que son las cosas reales. Pero con todas las ciencias positivas en la mano puedo plantearme otros problemas. Puedo tratar de averiguar el carácter de realidad que las cosas poseen. El conocimiento de la realidad en su carácter de realidad no se identifica con las propiedades en que las realidades consisten. El error del posi-

tivismo está en no admitir la conveniencia de unir los esfuerzos para lograr obtener de la realidad una parcela de su inteligibilidad.

La Filosofía no es la elevación a método general de los conocimientos generales conseguidos por la ciencia positiva, como pretende el positivismo, sino un conocimiento de la realidad en cuanto tal. ¿Cuál es entonces el objeto de la Filosofía social y política y en qué sentido puede resultar útil unir los esfuerzos de la Filosofía a los de la Sociología y la Ciencia Política?

Por fuerza hemos de limitarnos a esbozar los problemas. Pienso que el punto de partida para responder a la primera cuestión podría ser más o menos el siguiente: la Filosofía social, la Sociología, la Filosofía política y la Ciencia Política tienen que estar presentes una en otra. Entre el «cómo» de la realidad social y política —su estructura— y el «modo» propio de esas realidades hay conexión indudable. Lo que logremos averiguar sobre el modo de realidad de lo social y de lo político debe estar presente en la Ciencia social y política y viceversa. Lo que estas ciencias nos enseñan ha de estar también presente en la Filosofía social y política. El progreso que la Ciencia consigue en el conocimiento de la estructura de las diferentes realidades ha de ser tenido en cuenta en la Filosofía respectiva.

La Sociología ha eliminado como problema falso pronunciarse sobre si lo social es una realidad o no. Se ha optado por eludir el problema considerando que para la Sociología positiva es preferible partir del supuesto de que los grupos humanos son abstracciones. ¿Se trata realmente de un problema falso? A mí no me parece superfluo que la Filosofía social asuma el problema de si lo que llamamos sociedad es o no una realidad. Lo es ciertamente, pero el carácter de realidad de lo social es ser una realidad modal. En ningún caso es una realidad sustancial.

Otras distinciones filosóficas son también de importancia enorme. Y las consecuencias para la Sociología son también muy decisivas. Si se admite que la realidad social es una realidad

modal habrá que definir en qué consiste la sustantividad de lo social. Y esta definición es decisiva para el problema del tipo y el grado de positivación de que la realidad social es susceptible. La Sociología y la Ciencia Política dejan de lado este problema fundamental y, sin embargo, dejan sin verificación en sentido positivo los principios que están sobrentendidos en los conceptos de sistema social y sistema político: la idea de la acción social como un tipo de acción humana, la idea del sistema social como un sistema de acciones en que todos los elementos están en interacción y producen la unidad por cooperación. Creo que podría ser muy beneficioso tratar de esclarecer estas ideas. Cabe construir el modelo de una acción humana racional, como hace la economía política, y a imagen suya hacen también actualmente la Sociología y la Ciencia Política. Pero es menester guardarse de distinciones fáciles entre lo racional y lo irracional. El hombre no es una realidad estratificada, una especie de conglomerado geológico de capas superpuestas como lo inconsciente, lo consciente, el ego, etc. Estos tópicos puestos en boga por el psicoanálisis son muy peligrosos. El hombre es una realidad radical que se expresa en el concepto zubiriano de inteligencia sentiente. No hay inteligencia por un lado y sentidos por otro. La inteligencia humana es en sí misma sentiente. Entre inteligencia y sensibilidad no hay relación, sino unidad. La consecuencia es clara: cuerpo y alma constituyen una sustantividad única. No se trata de una sustancia —en el hombre hay muchas—. sino de una sustantividad. No cabe, pues, hablar en el hombre de vidas distintas —vegetativa, sensitiva y otra intelectiva—. No hay más que una sola vida: animación. Tampoco es licito hablar de paralelismo psicofísico ni de interacción, como hace la psicología positiva. No hay más que una actividad única que emana de una sustantividad única. Tampoco hay una causalidad psicofísica, como si el alma obrase sobre el cuerpo y recíprocamente por interacción. Sólo hay actividad psicofísica. La sustantividad humana consiste en ser inteligencia sentiente, los actos humanos se dirigen siempre hacia

la realidad. El hombre se mueve siempre entre realidades. Lo que llamamos «razón» no es más que un modo de hacer uso de la inteligencia. La razón es una simple modalización de la inteligencia sentiente que es la estructura primaria. Por tanto, las acciones humanas son siempre acciones de una inteligencia sentiente. Pueden ser modalizadas por la «razón». Pero en rigor no se puede hablar de acciones irracionales del hombre como opuestas a otras acciones racionales.

Examinemos otro problema. Cabe recortar la realidad humana y construir la idea de actor tal como se maneja en la Sociología y en la Ciencia Política sin demasiados escrúpulos. El hombre, una vez positivizado, aparece como un actor que ejecuta acciones de manera continua. Bien. Pero no hay que hacer violencia a la realidad del hombre, que no es solamente «actor», sino que siempre y al mismo tiempo es «agente» y «autor» de sus acciones. Estas distinciones no son inútiles. Este tercer aspecto de autor, que toca a la dimensión transcendental de la realidad humana, no permite positivizar la realidad del hombre sin un cuidado especial. El primero es no perder de vista la unidad radical de la persona.

¿No convendría también tomar precauciones semejantes al hablar de un sistema de acciones fundado en la idea de interacción y de cooperación? El verdadero problema que se oculta tras estas ideas es el de la conexión interhumana, el problema de lo social propiamente dicho. La Ciencia positiva tal vez no sospecha que al adoptar este punto de partida, lo que hace es recaer en la más vieja tradición. Ese fue, en efecto, el punto de vista de los clásicos que la Ciencia positiva quisiera evitar. Para los clásicos la alteridad humana es una alteridad numérica. Cada hombre es un individuo y la multitud de ejemplares individuales está unificada por un carácter específico. Las actividades de los individuos, sus acciones, se conjugan unas con otras para producir un resultado común. Los «numerosos» ejemplares aparecen unidos en «cooperación». Cooperación es lo que los medievales, traduciendo un término griego, llamaron «so-

cietas». (Véase en el tomo primero mi trabajo sobre *Los conjuntos humanos en Aristóteles.*)

Cabe preguntarse si los fenómenos realmente radicales de la sintaxis interhumana son la interacción y la cooperación. O si ambos no son más bien fenómenos derivados bajo los cuales yace una estructura más radical. Podría ocurrir que la vida de los otros formase parte formal de mi vida y, en cierta medida, los demás estuvieran ya dentro de mí. Lo primario en el «encuentro» interhumano no consiste en que yo me encuentre a un *alter ego,* como piensan muchas teorías de la acción que ensamblan el positivismo y la fenomenología. Con lo que me encuentro es con mi *ego* en alteridad. ¿Cuál es la naturaleza del vínculo «social»? Un vínculo cualquiera sólo se da en una línea determinada. Para hablar de unión hay que empezar por hablar de unidad. He ahí por qué ni la adición ni la interacción ni la «cooperación» son fenómenos primarios. Son fenómenos derivados.

Pero es hora de que pongamos término a las preguntas. Para contestarlas hay que echar mano de la Filosofía social. Algunas respuestas quedaron incoadas hace casi dos decenios en mis trabajos sobre *La relación social* y *El hombre, animal político,* recogidos en el primer tomo.

LA POLITICA COMO PODER

Otra consecuencia decisiva del positivismo ha sido la contracción de lo político al ámbito del poder. Es una tentación natural. El Estado moderno ha empezado por constituirse históricamente como un tipo determinado de orden por dominación. Se puede decir sumariamente que ese orden por dominación es el orden del poder. La conexión entre el Estado moderno y el poder es evidente. Se trata además de un poder cualitativamente nuevo, especialmente intenso y extenso. Un poder, en suma, «soberano». Si al Estado toca decir la última palabra dentro de un espacio determinado, el espacio de soberanía, ha de ser lo suficientemente poderoso para decir la palabra decisoria y mantenerla. La poderosidad del Estado quiere decir que es más poderoso que todos los demás poderes que existen dentro del espacio estatal. La tentación a identificar el Estado y el poder es difícil de evitar. Desde la perspectiva de ese poder sumo es fácil pensar que el poder no es sólo el factor principal, sino el factor absoluto del orden interhumano. De ahí la tendencia, recurrente en toda la tradición occidental del pensamiento político, a identificar el orden por dominación con el orden general de una sociedad. Cuando allá en el siglo XVII empieza a constituirse un orden por concurrencia dentro del Estado moderno, se descubre la existencia de un orden espontáneo subyacente al orden por dominación. En varios de mis trabajos he indicado que a ese orden de fondo se le empieza a llamar «social». Poco a poco ese orden «social» —la «sociedad civil»— se va desgajando del orden por dominación, el orden del poder. A partir de este punto inicial, lo político tiende a contraerse al orden del poder, frente a lo social, la sociedad.

Tal contracción y el juego dialéctico entre los términos político (Estado, orden por dominación) y social (la sociedad), será temáticamente canonizada por el positivismo. Comte fue fundador de la Sociología y no se puede dudar de que el sentido profundo que anima su curso de filosofía positiva y el resto de su obra es el intento de reducir lo político a un sector del sistema social y de absorber el viejo y venerable saber tradicional de la Política en la Sociología. A partir de él lo político queda contraído a un sector, un «subsistema» —como se dirá más tarde en la sociología científica— del sistema social. De manera más o menos expresa o tácita, el subsistema político se identifica con el orden por dominación, o sea, el ámbito del poder. Comte distingue perfectamente el elemento político de los demás elementos que están en interacción dentro del sistema social. Cuando se refiere a él, habla de la acción política pura propiamente dicha. Es un elemento del sistema social especialmente activo, que actúa desde dentro, en una acción inmanente al sistema. Una impulsión continua, que emerge espontáneamente del sistema social. Su objeto es perfeccionar el consenso en que éste consiste.

Lo decisivo es que el ámbito de lo político queda decididamente contraído al orden del poder, a lo que Comte llama el régimen político, los poderes y las instituciones. Marx ha radicalizado hasta el límite esta identificación de lo político con el orden por dominación. La lleva a cabo a través de su crítica del hombre y del Estado moderno. La invectiva de Marx contra el Estado moderno se funda principalmente en que, según él, tanto la sociedad como el Estado moderno han escindido al hombre en dos personas distintas: por un lado, el ciudadano; por otro, el burgués. En la medida en que forma parte del Estado, se pretende que el ciudadano viva con vocación universal o general; en cuanto pertenece a la sociedad civil, se supone que su conducta ha de estar de acuerdo con sus necesidades e intereses egoístas. Así —dice Marx—, el Estado, que debería

haber incorporado la vocación universal que tiene la vida social, aparece como una organización parcial entre otros muchos poderosos intereses de la sociedad civil. Es el orden del poder dentro de otros poderes. La tensión continua que dentro del Estado moderno existe de hecho entre la voluntad general y la voluntad particular lleva a la división en clases. Por eso, en fin de cuentas, lo político, las instituciones políticas, aunque pretenden servir a lo universal y a lo general, no hacen sino enmascarar el carácter particularista y egoísta de los intereses propio de la sociedad civil. Sólo una «elevación» en el sentido de la dialéctica podrá dar nacimiento a un nuevo tipo de sociedad sin dicotomía entre lo general y lo particular. En ese nuevo tipo de sociedad el Estado se habrá extinguido. Desaparecerá también la sociedad civil como una esfera diferenciada de intereses privados. La palabra desaparición ha de ser entendida en sentido hegeliano, es decir, como elevación («Auf-hebung»). Desaparecer significa que queda «elevado» a la fase siguiente, que trasciende de sí mismo y queda preservado en una fase ulterior. La desaparición del Estado, la extinción, significa en Marx que una vez que haya cumplido su postulado universal y haya dado razón de su naturaleza universal, será ya innecesario como organización separada y como instrumento de dominación de una clase sobre las demás. Lo político, que previamente ha sido identificado por Marx como el orden del poder de una clase social —la burguesía—, sobre el proletariado, se extingue en la sociedad sin clases del futuro.

Engels, mucho más tosco que Marx, no habla de «extinción», sino de «muerte» del Estado. Para Engels, el Estado, lo político, es simplemente una organización externa, coactiva, entendida mecánicamente.

A través de Marx y Engels lo político queda contraído a un orden puramente coactivo; en segundo lugar, condenado a desaparecer. La invectiva marxista va dirigida contra la médula misma del Estado moderno: su vocación general, su sentido in-

manente de realizar el bien común. El Estado moderno es un puro orden por dominación en manos de la burguesía, que es una «clase», por tanto, una parte, una parcialidad dentro de la sociedad. En la famosa crítica de Marx a la *Filosofía del Derecho y del Estado*, de Hegel, el Estado hegeliano —el concepto de los conceptos, la objetivación suprema del espíritu objetivo— aparece como encarnación no ya de la voluntad general, sino del arbitrio particular del titular personal del poder. Según Marx, sólo cuando el poder pase a manos de un grupo social «general», cuya realidad está realmente generalizada por su propia generalidad, habrá un Estado propiamente dicho, un orden político expresión de la voluntad general. Ese grupo social «general» es el proletariado, la única clase «general». Y precisamente por ser general «absorbe» dialécticamente su carácter de clase y se identifica con el todo social. Esta es la justificación marxista de la dictadura del proletariado como clase general, titular de una conciencia histórica objetiva en cuanto encarnación de la voluntad general de la sociedad. Si en Hegel la objetivación y generalización de las voluntades individuales —los espíritus subjetivos— se hace por obra del espíritu objetivo, en Marx la generalización de las voluntades particulares es obra de la conciencia social objetiva del proletariado como clase «generalizadora». Cuando esas voluntades hayan sido plenamente generalizadas, y haya quedado raída de ellas toda inclinación a lo particular, la dictadura del proletariado dejará de ser necesaria. En esa sociedad total y definitivamente «general», no habrá orden por dominación, sino un orden general propiamente «político», pero no «estatal». El Estado (burgués) habrá sido absorbido en una forma superior y definitiva de convivencia.

No es chocante que después de estas graves embestidas de Comte y Marx, lo político, reducido a puro poder coactivo a extinguir o a simple aspecto del sistema social, haya quedado intelectualmente en hibernación a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. El fenómeno, aunque desde perspectiva distinta

a la de este trabajo, está finamente descrito en un libro de Wolin (*Politics and Vision*) uno de los estudios más interesantes en la sociología política americana actual.

* * *

No se insistirá nunca bastante sobre la influencia de Hegel, Comte y Marx en la modulación de la mentalidad subsiguiente. La modulación afecta radicalmente a la manera de sentir y concebir la realidad social y política. Con Hegel se inicia en Occidente el gigantesco salto mortal hacia la sustantivación de ambas realidades. A este hecho es al que yo llamaría propiamente «totalización». Cuando Marx vuelve del revés la dialéctica hegeliana, el resultado es la totalización de lo social. Las consecuencias directas e indirectas han sido tan tremendas que merece la pena pararse un punto a esclarecer dónde está la «totalización».

El germen contagioso y seductor está en la idea hegeliana del espíritu objetivo. Hemos topado con ella varias veces. Lo importante en este momento es ver cómo entiende Hegel la articulación entre el espíritu objetivo y los espíritus subjetivos a través de los cuales transcurre, para recogerse en sí mismo, el espíritu absoluto. Ahí está la sustantivación y, en consecuencia, la totalización. Para Hegel, el hombre individual —que él llama espíritu subjetivo— consiste en una mismidad que se realiza por autoconcepción, concibiéndose a sí mismo. En eso consisten la voluntad y la libertad del hombre. Querer no es hacer lo que yo quiero, sino que lo que yo quiero —una forma de ser— se apodere de mí y me haga ser lo que en ella hay. Lo que yo he concebido para mí —el concepto de lo que quiero ser— se apodera de mí. El concepto tiene, pues, una realidad concipiente en sí mismo. Es, por tanto, dice Hegel, una realidad en sí y es «objeto» a su modo. Es objetividad. Pero es

concepto y por ello es «espíritu». Pero ya no es espíritu subjetivo, sino objetivo. Esos conceptos objetivos están flotando sobre los espíritus subjetivos y son los que hacen que entre ellos haya «sociedad». La sociedad humana no es aglutinación de individuos, sino unidad producida por ese poder concipiente de los conceptos objetivos. Evidentemente, esos conceptos los hacen los hombres, pero una vez hechos están en marcha por su cuenta. El espíritu objetivo y el subjetivo son condición y efecto el uno del otro. El hombre hace los conceptos y los conceptos hacen al hombre. Hay muchos conceptos objetivos. Hegel, como es notorio, los agrupa sistemáticamente en tres: La Moralidad, la «Eticidad («Sittlichkeit») y el Derecho. Y hay además un concepto unitario, un concepto «total», que sistematiza todos estos conceptos: el Estado. Una sociedad, un pueblo, tiene un principio interno y es un concepto objetivo. La sociedad no es la aglutinación de los individuos, sino la realización del concepto que esa sociedad tiene de sí misma. A ese concepto objetivo, unitario y total es a lo que Hegel llama «espíritu del pueblo». Cada uno de estos espíritus nace, sucede durante cierto tiempo y muere. Su modo de existir es «historia». Cuando un pueblo es concebido por un concepto objetivo camina hacia la unidad de un Estado. La unidad concreta de un pueblo es su Estado y su Estado es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo. Esos conceptos —los principios de un pueblo— no son verdades eternas, pero tampoco son invenciones arbitrarias de los hombres. Son verdaderos, pero cada uno en su tiempo. Cada uno de ellos es un estadio por el que el espíritu objetivo tiene que pasar para lograr la forma siguiente. Un estado llamado a ser continuamente superado. El espíritu objetivo se va haciendo a sí mismo a través de esos sucesivos estadios de cada uno de los pueblos. La historia es la autoconcepción del espíritu objetivo a lo largo del tiempo. Y esa es la razón en la historia. La razón universal (Dios, que vuelve sobre sí mismo a través del espíritu objetivo), deja que los espíritus subjetivos se determinen por su interés —ahí está su libertad individual—, pero el «ardid

de la razón» —el concepto a que se determinan— hace que por el juego de esos intereses se realice la estructura objetiva de la historia. Cuando el individuo cae en cuenta de que se halla envuelto en el espíritu objetivo y que el espíritu objetivo no se realiza sino poniendo en juego sus intereses y pasiones individuales, en ese momento coinciden el interés individual con el interés de la historia. Al coincidir, el espíritu subjetivo ya no es espíritu subjetivo, sino subjetivo y objetivo a la vez. Está «objetivado». Es el punto en que la razón y la voluntad del hombre están objetivadas y generalizadas. Esa coincidencia transobjetiva y transindividual es el camino del espíritu absoluto. Dios. La realidad entera, la naturaleza, los espíritus subjetivos, el espíritu objetivo —es simplemente el ardid por el que el Todo («das Ganze»), Dios— llega a ser sí mismo en su plena totalidad.

Nos hallamos ante una serie de sustantivaciones gigantescas. Por lo pronto, yo, en cuanto espíritu subjetivo, no soy, como pretende Hegel, el todo determinado en mí, sino algo distinto, lo que llamamos «persona», algo que reposa sobre su intrínseca y propia finitud, determinado desde el todo de la realidad. En segundo lugar, la idea hegeliana del todo. No hay un Ser, una especie de forma (idea) que se configura a sí misma. Las cosas concretas no son determinaciones de algo indeterminado que es el ser. El ser no es una cosa, como un todo que se fuera conformando a sí mismo. En la realidad no hay una cosa que se llama el ser, dentro de la cual van apareciendo todas las cosas que son. Es al revés: lo único que hay son cosas que son y el ser es un concepto de mi mente, y ese concepto es trascendental, no es el ser *in re*.

Hegel ha atisbado genialmente que querer no es un simple fenómeno de intencionalidad, sino concebirse y conformarse en cierta forma. Pero no es el concepto objetivo el que me concibe por su propio poder —el poder del concepto—, sino porque yo le doy poder. Los conceptos objetivos son posibilidades para la vida del hombre. El espíritu objetivo es objetivo, pero no es

espíritu dotado de poder concipiente por sí mismo. Lo que diferencia a un hombre de otro y a una época de otra es la opción del hombre por las posibilidades que esos conceptos objetivos ofrecen. Y contra lo que Hegel creía, esas posibilidades son siempre finitas. El espíritu objetivo no se hace a sí mismo, es obra de los hombres y presupone la sociedad humana. No es otra cosa sino la mentalidad con que los espíritus subjetivos se encuentran al nacer. Esa mentalidad —las mentalidades— se van modulando históricamente. La sucesión de mentalidades es lo que propiamente constituye la historia (véase en este mismo libro mi trabajo sobre *¿Qué es moderno en política?*). No ya los cambios estructurales de la sociedad —el dinamismo social—, sino los cambios de mentalidad. El espíritu objetivo no es más que un sistema de posibilidades proyectado ante los hombres que componen una sociedad, su mundo común. Un mundo constitutivamente abierto y no un todo preconcebido, como Hegel piensa. Los espíritus subjetivos no son simples puntos de irrupción y desarrollo del espíritu objetivo, sino algo más modesto, pero propiamente sustantivo: son personas.

En manos de Comte y de Marx —cada uno recibe a su modo el legado de Hegel— el centro de gravedad del mundo humano pasa de los espíritus subjetivos al «espíritu humano» más o menos sustantivado (Comte) y a la sociedad (Marx). El sujeto de la historia no es el hombre ni el mundo común de los hombres, sino la sociedad. En este punto decisivo es donde se inicia propiamente el proceso intelectual de la «totalización» que empieza siendo totalización de la sociedad, de lo social, y continúa desde comienzos del siglo XX hacia la totalización de lo político. Porque lo primero que se totaliza es la sociedad. El pensamiento político dominante en la segunda mitad del siglo XIX presenta un frente común en su exaltación de la sociedad y en su intento de absorber lo político dentro de lo social. Pueden ponerse como ejemplo Proudhon o Spencer. Naturalmente, el supuesto común es la identificación de lo político con el orden por dominación. Al final de la centuria, el discípulo más emi-

nente de Comte —Durckheim— resume esta actitud intelectual del siguiente modo: «las cuestiones políticas han perdido interés, afectan solamente a una pequeña parte de la sociedad, no constituyen su nudo vital». La sociedad personifica ahora la fuerza última que todo lo configura. La realidad entera del hombre y de sus creaciones queda anegada en lo social: «ninguna creación, ningún objeto, ningún pensamiento, ningún acto pueden ser propiamente llamados "míos"; todo es creación de la sociedad». El arte, la literatura, la religión, la filosofía, aparecen como expresiones de la sociedad. Dios mismo es considerado como un reflejo o transfiguración de la sociedad. Se trata evidentemente de la sociedad industrial, un mecanismo que fuerza a los hombres a ajustar a la sociedad el ritmo de su vida. El hombre, ha dicho ya Proudhon— es «un animal que vive en sociedad», pero no es el animal político que ha sido siempre en Occidente desde Aristóteles.

Los supuestos de esta glorificación de lo social son fáciles de descubrir. El análisis de la sociedad industrial en su primera fase autoriza la creencia —puesta en boga por los tres grandes maestros del siglo— de que la historia tiene un sentido objetivo hacia el cual se camina inexorablemente. El desarrollo de la sociedad industrial, según sus propias leyes inmanentes, desembocará en un orden perfecto por concurrencia que eliminará o reducirá al mínimo el orden por dominación. Pero estos supuestos desaparecen de la realidad al llegar a las postrimerías del siglo.

En esa época se produce la concentración de grandes industrias, crecen los *trusts* y los carteles gigantes. Esa pretendida zona neutra frente al poder ha dejado de existir. Por doquier irrumpen «poderes» gigantescos (Wolin). Frente a los *trusts*, los sindicatos. Ningún símbolo mejor de esta situación que la famosa obra de Nietssche *La voluntad de poder*. Se descubre que la pretendida zona neutra frente al poder político es una «zona expuesta al poder». El análisis de la sociedad con métodos positivos desvela que lo que realmente ocurre no es la des-

aparición del poder de dominación, sino su difusión por toda la sociedad. Se advierte que la política no se juega principalmente en los Parlamentos, en los ministerios, en los tribunales, sino también en los Partidos políticos y de manera decisiva en las grandes empresas, en los sindicatos, en las universidades. Estos descubrimientos ponen de manifiesto hasta qué punto lo político va difundiéndose en todas direcciones hacia esferas que antes se llamaban privadas, pero que ahora parecen dominantes dentro del sistema político. El hombre se mueve en un mundo dominado por empresas enormes y grandes complejos industriales. El ciudadano se encuentra ante Gobiernos omnipotentes, el trabajador frente al sindicato, el empleado frente a una corporación gigantesca, el estudiante frente a una universidad impersonal (Wolin). Por todas partes aparecen organizaciones enormes. En todas se percibe el fenómeno de la burocratización. Pronto se disipan los grandiosos sueños que llenaron las mentes de los hombres de la primera mitad del siglo XIX. Nadie admite ya que exista un sentido objetivo de la Historia ni que haya leyes naturales del progreso social. La solución de los nuevos problemas de la sociedad industrial está en desasirse de esas creencias y en hacer avanzar el estudio de la sociedad recurriendo al espíritu y a los métodos empleados por las ciencias positivas. La mentalidad positiva se hace resueltamente positivista. Con mente positivista se cree que mediante la observación, la clasificación de los datos, los testimonios, las pruebas de los fenómenos sociales se podrá llegar a intuir ciertas leyes capaces de predecir el futuro curso de los acontecimientos. Este es el credo común desde fines del siglo XIX.

Es curioso observar los avatares de ese juego dialéctico entre lo político y lo social desde fines del XIX. El centro de atracción es la sociedad, con eliminación casi total de la preocupación intelectual por lo político. Ahora bien, el análisis positivo de la sociedad lleva a la convicción de que a pesar de los pronósticos sobre la extinción inevitable del Estado —entendido como orden por dominación— lo político está ahí, difundido

en todas partes, difuso. Han aparecido gigantescas corporaciones en las que se concentra un poder superior al del mismo Estado. La sociedad industrial en esta nueva fase es un tipo de sociedad sorprendente. Parece que el poder político ha desaparecido, pero en realidad el poder ha pasado en parte a esas corporaciones. Esta situación realmente paradójica suscita en el hombre la necesidad de modos de organización capaces de dominar a esos poderes nuevos más o menos indirectos. Y por lo pronto, la necesidad de desvelarlos para conocerlos.

Se empieza a presumir que tal vez haga falta un poder no sólo capaz de dominar a la naturaleza, sino capaz también de dominar a la sociedad. Estamos en el primer peldaño hacia la totalización de lo político entendido como poder de dominación. Los espíritus más alerta caen en cuenta de que la sociedad industrial abandonada a sí misma es una sociedad «anómica», sin normas. Frente a la anomia la «solidaridad». Fue la consigna de Durckheim. Pronto se cobra conciencia de que no basta la solidaridad. Es como un redescubrimiento de la necesidad del orden por dominación. Una verdadera sociedad solidaria no puede ser producida por el acuerdo, por la simple concurrencia, porque le falta el requisito indispensable de la cohesión, a saber: el poder, la autoridad. Wolin señala certeramente que la sociología acepta este importante supuesto desde principios de siglo. El poder y la autoridad, el orden por dominación, son naturales porque son necesarios para la solidaridad social.

El redescubrimiento de lo político, que había quedado reducido al orden del poder, es el hecho fundamental desde comienzos del siglo XX. Un hecho que va a conducir a la totalización de lo político en manos de Lenin. Lenin imprime al marxismo un giro decisivo. La idea central del leninismo es la organización. La organización es para Lenin el instrumento más eficaz en la época de las masas. El punto central de que Lenin parte es la refutación de algo que había aceptado como verdad inconcusa el socialismo y el mismo Marx: que el factor primor-

dial en la marcha de la sociedad es el económico, la infraestructura económica. He aquí un texto muy significativo de Lenin: «El hecho de que los intereses económicos sean un factor decisivo no implica en modo alguno que la batalla económica sea el principal factor, ya que los intereses decisivos y esenciales en las clases sociales sólo pueden ser satisfechos por un cambio político radical general». Lo político queda restablecido por Lenin como el ámbito más comprensivo del interés humano, que trasciende del horizonte de la clase y de los intereses de clase. Lenin afirma terminantemente que la actividad política tiene su propia lógica. La conciencia verdadera es una conciencia política más que económica. Al formular el principio de la primacía de la acción política Lenin se pregunta cómo puede llevarse a cabo. Su respuesta es precisamente el concepto de organización. Nos hallamos en el punto de inflexión crucial hacia la totalización de lo político. La organización es el punto de Arquímedes para mover la sociedad. El orden por dominación, la organización centralizada de la fuerza y la violencia, son inexcusables. Cuando llegue la fase final de la revolución, el Estado proletario necesitará también de una cierta dosis de subordinación y dominación. Y la burocracia tendrá que ser perpetuada. La profecía de Marx sobre la extinción del Estado y del orden por dominación se convierte en manos de Lenin en algo muy distinto. Perecerá naturalmente la democracia primitiva, pero la democracia final continuará fundada en las premisas de la organización, es decir, será la perfección de la organización la que realmente producirá la democracia.

Wolin ha observado sagazmente que lo político —entendido, claro, es, como el orden del poder— reaparece enmascarado bajo la idea de organización. En este sentido los actuales teóricos de la organización no han hecho sino aceptar la lección de Lenin volviéndola del revés. Han hecho con Lenin lo que Lenin hizo precisamente con Marx y lo que, a su vez, Marx hizo con Hegel. Varias vueltas del revés a Hegel han reconducido a la totalización de lo político incoada

en el gran filósofo de Jena. La ecuación entre política y poder y entre poder y organización incita a rastrear lo político en todas partes. Se descubre que las burocracias de las grandes empresas tienen un poder muy similar al poder político. Los grandes monopolios y los grandes *trusts* cuentan con un poder equivalente al de muchos Gobiernos. Manejan tales recursos humanos y materiales, poseen tales riquezas, que a veces exceden a la riqueza de muchos Estados. Y efectivamente, la influencia de esos grupos se extiende mucho más allá de la esfera económica y penetra en los Parlamentos, en las agencias del Gobierno, en los partidos políticos. Actúan como si fueran sociedades políticas y pueden ser estudidadas con los instrumentos de la ciencia política. Se cae en cuenta de que el hecho dominante de la sociedad contemporánea es la organización. Esas grandes organizaciones son por su misma esencia políticas. Es el magno fenómeno de la difusión de lo político en la sociedad contemporánea. Ya tenemos a la vista una nueva posible ecuación entre el poder y la influencia. Lo político, el poder, es un fenómeno difundido bajo especie de influencia en los intersticios de la sociedad.

* * *

Los fenómenos políticos vuelven al primer plano de la atención científica a través del concepto de organización. La Ciencia Política se decide a canonizar la ecuación entre política y poder. Los fenómenos políticos son fenómenos de poder, de influencia. Lo que pasa es que en vez de hallarse incardinados en determinadas estructuras formales —los órganos tradicionales legislativos y ejecutivos— están difundidos en la sociedad entera. La ecuación tiene el respaldo del máximo sociólogo del siglo XX: Max Weber. Basta repasar algunos textos weberianos. He aquí una de sus definiciones de la política entresacada de su *Sociología del Estado* (publicada en 1956): «la política es una

aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder, bien sea entre Estados, bien sea dentro de un Estado entre los grupos humanos que lo componen». Hallo a mano otro pasaje: «es doctrina corriente que la teoría de la política se ocupa de la adquisición, la distribución, el uso y el control del poder». El sociólogo americano Lasswell dice con todo rigor que la Ciencia Política es: «the science of power». En su libro *Poder y Sociedad* (1957) dice Friedrich, corroborando esta afirmación: «se puede decir que la política, en el sentido de lo que en inglés se llama "government", constituye el objeto de la Ciencia Política». En fin de cuentas se incurre en un círculo vicioso, porque si la política se caracteriza por el poder y el poder define lo político, no salimos del círculo. El círculo vicioso es perfectamente visible en esta otra definición del propio Weber: «la política es la dirección o la influencia en la dirección de una asociación política, actualmente del Estado».

El modelo típico de esta visión de lo político como subsistema del poder dentro del sistema social es el de Talcott Parsons. El sistema social aspira al equilibrio y necesita un regulador. Ese regulador no es otro sino el poder, que interpenetra el sistema social entero. La acción de este poder y sólo de él, asistido por sus sistemas auxiliares, es la «polity» (el sistema político). Esa acción va dirigida al *telos* del sistema que no es otro sino conservarlo en su identidad y asegurar su continua adaptación. He ahí el objetivo del poder político: asegurar la subsistencia del sistema, una función inamisible y continua. Sin esas instancias con poder de dominación no hay sistema capaz de funcionar. Parsons introduce aquí en su definición de lo político un elemento normativo: la idea del bien común, el *topos* máximo de toda la tradición occidental. Las acciones del poder se institucionalizan en nombre y en beneficio de la sociedad. La función del subsistema político estriba en atemperar los intereses particulares al interés general de la sociedad como un todo unitario. Hacia dentro, asegurar que el proceso de integra-

ción discurra tranquilamente; hacia fuera, lograr la máxima seguridad posible.

El esquema de Parsons es en cierto modo la idealización de las sociedades democráticas estables de Occidente. La función política consiste en establecer y fortalecer los agregados humanos fundados sobre la pacífica reciprocidad de intereses, sin tensiones profundas entre el llamado bien común y el bien particular de sus miembros.

Es el contrapunto del concepto de lo político suscitado por un contexto más turbulento —la Alemania de la entreguerra en un contexto más turbulento, la Alemania de la entreguerra en de Carl Schmitt. Una definición determinada por la peligrosidad de las situaciones exteriores. Me he ocupado de ella en varias ocasiones, pero no resisto a la tentación de traerla aquí de nuevo en este recuento de conceptos actuales sobre lo político, como ejemplo original y excepcional de definición en toda la Ciencia Política contemporánea. Es un concepto lapidario: «la distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a las acciones humanas sentido político. A ellas se refieren en última instancia todas las acciones y motivos políticos. Ella hace posible una distinción conceptual, una característica, un criterio, que no se deriva de ninguna otra característica». Lo político no es un subsistema del poder dentro de un sistema más amplio —la sociedad—, sino un modo de existir cualitativamente singular de una sociedad o un grupo humano. En fin de cuentas, esta idea está entroncada con toda la tradición de Occidente. La acción política no es una acción enderezada a un fin determinado, sino el sentido que cobra una acción humana en ciertos supuestos de hecho. Ese sentido se pone de manifiesto en los casos extremos, los casos de excepción: ante la eventualidad real de una lucha armada, de una guerra contra otros grupos, a la vista de otro grupo que es «otro» en grado sumo, no sólo extraño, sino enemigo existencial. En esos casos el grupo en peligro existencial lleva al máximo sus potencialidades y vive un modo de vida especialmente intenso y cuali-

ficado. El punto de la politización se alcanza cuando el grupo o la acción humana adquieren la intensidad que nace de la definición amigo-enemigo. Lo político no es una función, ni un campo objetivo, sino un modo especialmente intenso de existir de un grupo humano. El contenido que produce esa intensificación es indiferente. No ha habido ninguna materia que alguna vez no haya sido ocasión o pretexto para producir un antagonismo existencial.

Evidentemente esas situaciones son situaciones de hecho. No se pueden definir *a priori* con criterios normativos. Llegado el caso hay que decidir. La decisión no se apoya en un criterio normativo anterior. Schmitt dice literalmente: «la decisión viene de la nada». En un libro ulterior, *Nomos de la tierra,* hay una alusión al «enemigo justo» y el recuerdo de la promesa del sermón de la montaña de que la tierra pertenecerá a los amantes de la paz. El sentido profundo del concepto schmitiano es tal vez que lo político no es una función formal dentro de un sistema, sino una función total, que consiste en mantener movilizadas en máxima tensión todas las potencias y poderes de una sociedad no sólo para asegurar su integración y su estabilidad, sino para estar en condiciones de hacer frente a situaciones que pongan en peligro la existencia misma del sistema. Especialmente las situaciones exteriores.

Vista así, la definición no ha perdido totalmente su actualidad, como lo prueba el eco de los conceptos schmitianos en un sociólogo contemporáneo cuyo supuesto de fondo está determinado no por las situaciones exteriores, sino por la estructura de la actual sociedad industrial. Me refiero a Dahrendorf. El fino sociólogo germano ve la sociedad desde la perspectiva del conflicto y pugna de los intereses particulares. La tesis del bien común, una ficción. La sociedad no es un todo idéntico que al procurar su propio bien procure el bien de sus miembros. El resultado de las acciones sociales no es un organismo, sino una asociación para determinados fines. Los actores sociales entran en juego para satisfacer sus intereses propios. De ahí que el

conflicto de la sociedad sea indefectible. Si no hubiese una última solidaridad entre sus miembros, el sistema social se disolvería. En el juego de los actores sociales unos quieren más ventajas que otros y los más aventajados aprovechan su superioridad para imponer su voluntad a los demás. Dirigen la sociedad hacia sus fines particulares y utilizan su poder para hacer frente a las fuerzas de desintegración. Para impedir que el conflicto llegue al extremo se valen del Derecho. La sociedad está pues en peligro permanente de desintegración. Las relaciones sociales son eminentemente relaciones de dominación entre clases y grupos antagónicos. Algo muy parecido había dicho Lorenz von Stein hace más de un siglo. El poder de dominación es ejercido en beneficio de los que dominan. La acción política no es sino ejercicio del poder: los que dominan para lograr ventajas, los dominados para influir en la configuración de las relaciones sociales. Unos y otros, cada uno en medida distinta, «hacen» política. Los fines son siempre subjetivos, se busca el bien propio.

Una visión de lo político desde la nuda perspectiva del poder. Lo político no es un subsistema, sino una realidad presente y manifiesta en las zonas hondas del proceso social. Las acciones políticas llevan a plenitud las potencias humanas para la autoafirmación de los actores que lo ejercen. El concepto de Schmitt desemboca en un Estado militante totalmente movilizado frente al exterior. La sociedad de Dahrendorf es una sociedad que «deja hacer» a los actores sociales para que lleven a plenitud su propio poder de dominación.

En ninguna de estas dos definiciones hay elementos normativos. Un jurista canadiense, Bergeron, ha intentado afinar la definición habitual de lo político por referencia al poder proponiendo un término más complejo, pero, a decir verdad, bastante equívoco: el concepto de control. Para Bergeron el punto de arranque es el concepto de relación política. Las relaciones políticas no son sino relaciones sociales cualificadas de cierta manera. La idea de relación alude a la de vínculo, comunicación, comercio entre dos términos humanos, individuales o

colectivos. Apoyándose en Weber, Bergeron piensa que una relación social siempre entraña la orientación hacia la conducta de otro. Por eso se entra en relación. De lo cual resulta una posibilidad de influencia recíproca y una probabilidad de acción social. Esto ocurre porque se tienen intereses convergentes o divergentes con otro para obrar así. Esos intereses son el objeto que produce la relación. Y, por último, todo esto sucede no en el vacío, sino en determinados estados sociales que actúan entre sí y con los sujetos de la relación.

Lo que diferencia a una relación social de una relación política es que a esa relación social se le añaden otros elementos, algo nuevo. Esto quiere decir, por lo pronto, que una relación política sigue siendo una relación social. Los estados sociales son preexistentes a las situaciones de la sociedad política.

La relación política entraña un plus sobre las relaciones sociales. Este plus consiste en que ciertas relaciones sociales se establecen por el hecho de que hay una pertenencia obligatoria a un estado social determinado de sociedad o de organización social. Las relaciones sociales quedan politizadas cuando los sujetos de esa relación actúan bajo la dependencia de una situación de pertenencia obligatoria a un determinado estado social. Por consiguiente, las relaciones políticas son relaciones sociales obligatorias. Esa pertenencia obligatoria tiene como consecuencia que la sociedad política del Estado puede en última instancia recurrir a la fuerza, al monopolio de la coacción para mantener su integración y su unidad. Pero la posesión de ese monopolio del poder es una consecuencia del primero, un hecho secundario. El primero es el decisivo: la pertenencia obligatoria.

Para afianzar su propio concepto, Bergeron afirma que referir lo político al poder tiene varios inconvenientes. En primer lugar, es equívoco. Su contenido es semántico y la utilización conceptual que se hace de él puede llegar a sugerir que se trata de una entidad individualizada con vida propia: esto no es posible más que sustantificando la idea e incluso como idea es ambigua. Más que un concepto parece una consigna que

permite pasar por cualquier puerta. En realidad no abre ninguna.

Bergeron propone como más idóneo un anticoncepto, el de control. Las relaciones políticas son relaciones de control. ¿Qué entiende Bergeron por control? No es igual que coacción. Hace Bergeron un gran esfuerzo de clarificación. No sé si lo logra. Se presenta como simple noción, sin la pretensión de ser una definición. El lector podrá juzgar de la validez del término después de haber oído la explicación que nos da Bergeron: «El control es un proceso funcional de acercamiento comparativo entre dos términos, uno de los cuales puede ser una acción abstracta o concreta de un individuo o de un grupo llamado "controlado" y cuyo segundo término, que sirve de *standard* o de instrumento para medir el primer término, puede ser un valor, una norma, un *rol* o un papel a ejercer o que se está ejerciendo, o bien el individuo o el grupo que lo encarna y que es llamado "controlador": la trama y el resultado de estos procesos se descomponen en equilibrios siempre nuevos en los cuales los grupos sociales afirman su existencia y su individualidad con relación a otros grupos que viven de su dinamismo interno».

Ciertamente no es muy inteligible. Bergeron ofrece algunas aclaraciones ulteriores. «Proceso» es para Bergeron una actividad dinámica que se desarrolla según una cierta continuidad y un vínculo entre los actos que son aislables en el análisis. Este proceso obedece a una cierta necesidad natural de todo organismo social. El acercamiento comparativo significa lo que desde el punto de vista semántico implica la palabra control: controlar es comparar dos términos poniéndolos juntos para que sean evaluados o medidos uno con relación a otro. Dos términos son el mínimo para que pueda haber comparación. Es el acto de control más simple. Se descomponen en equilibrios siempre nuevos: Son equilibrios que jamás son completamente estables, sino que se hacen y deshacen entre los grupos sociales. Se refiere a todas las especies de grupos especificables en la vida social y política. Afirman su existencia y su individualidad: es

el control superfuncional por el cual el grupo se autodetermina a vivir en tanto que tal y se mantiene en su principio de individuación. El dinamismo interno es la vida, la actividad del grupo, que se manifiesta en funciones e infrafunciones.

Después de haber leído cuidadosamente el libro de Bergeron y de haber sacado de él algunas enseñanzas útiles, no me atrevería a emplear este ambiguo concepto de «control» para definir lo político.

Algunos juristas más sensibles o más optimistas para percibir los cambios de situación histórica se han alzado contra todas las posiciones que definen lo político por el poder y el poder por lo político. Son definiciones restrictivas, negativas, que responden a situaciones determinadas por el antagonismo y la guerra y en que las relaciones exteriores se fundan en las rivalidades entre Estados soberanos nacionales. La situación, dicen, ha cambiado. Frente a la pluralidad y rivalidad de los Estados han ido surgiendo y consolidándose alianzas de sistemas políticos unidos ideológicamente, que disponen para el caso de guerra de tal potencial de destrucción que hace improbable que ninguno pueda sobrevivir. El equilibrio del nuevo pluriverso político descansa sobre lo que se ha llamado certeramente la «balanza del terror» o de la disuasión. El Tratado sobre la no-proliferación de armas nucleares, la Conferencia General de Seguridad Europea, la Conferencia sobre la reducción de fuerzas, ponen de manifiesto hasta qué punto ha cambiado en la conciencia de los pueblos el sentido de las relaciones internacionales. Son las mismas superpotencias las que tratan de evitar ahora los riesgos de una contienda nuclear. La nueva situación, según este pronóstico, incita a embridar los fenómenos del poder y a que no se justifiquen simplemente por sus resultados, que, por otra parte, se han tornado inciertos. Crece el sentimiento general de que las acciones políticas, cuyas consecuencias alcanzan ya a todos, han de legitimarse por sus objetivos y propósitos. Quien pretenda alterar el nuevo difícil equilibrio mundial de poder, tiene que dar razones convincentes. Por primera

vez en la historia los grandes Leviathanes configurados por la mentalidad política moderna parecen haber empezado a ponerse en estado de razón. El sector de la ciencia política que ha cobrado conciencia de esta situación intenta poner en boga de nuevo el viejo principio tradicional de que un elemento esencial de la realidad política está en la legitimidad de sus fines. Incluso los sociólogos y politólogos que siguen orientando sus conceptos hacia el fenómeno del poder y ven en la pugna por el poder la esencia de la política, no vacilan ya en introducir elementos normativos en sus definiciones. En la última vuelta del camino, después de tantos rodeos, la ciencia política actual tiende a dar de la política definiciones que coinciden casi a la letra con las ideas que inician la especulación política de occidente: el viejo postulado helénico de que la convivencia política es convivencia «en buena forma». La convivencia política es la perfección y el remate de la convivencia natural. Quiero citar un expresivo texto de un politólogo alemán contemporáneo: «Como la acción política siempre debe ir unida al problema de lo justo y de lo bueno, es una ciencia que pretende comprender la acción política y no puede desentenderse de cuáles sean los objetivos finales y las normas de la política. El objetivo supremo y el más insigne de la política es configurar un orden político social que haga posible la "vida buena", virtuosa. El problema de lo político lleva inevitablemente al del buen orden conforme a la naturaleza moral y espiritual del hombre».

El clima de distensión más o menos real invita también resueltamente a alejar la mirada de las dimensiones conflictivas de la sociedad y del mundo político y a centrarla en el bien de la paz como objetivo supremo. Tornan a resonar en la politología definiciones que ven en la actividad política el conjunto de intentos y aspiraciones destinadas a conseguir la paz. La paz es otra vez la categoría política por excelencia, el fundamento y la norma de lo político. Como en el bello pasaje de Santo Tomás, que encierra su *paideia* para el Rey de Chipre: «Bonum autem et salus consociatae multitudinis, est, ut ejus unitas

comservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae verit utilitas, quinmimo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa» (*De regimine principum*). Todas las cosas políticas encuentran su centro en la paz. El Estado bien logrado es el modelo de orden político en que se realiza la paz. La acción política exterior es «política» porque se endereza a la paz. La paz es supremo principio empírico y normativo para medir y aquilatar las acciones políticas.

La idea de paz vuelve a entroncar a la ciencia política con las más venerables tradiciones de occidente. Porque paz no es simplemente orden, es un orden cualificado. Siempre la idea de paz ha estado vinculada al Derecho. Fichte decía que el Derecho es paz. Naturalmente, cuando se entiende por Derecho algo más que el simple trazado de límites entre las esferas de acción de las voluntades individuales o el simple cálculo de cuotas iguales para todos. La paz es algo más que un orden en el sentido formal, es un orden justo, un orden por sublimación, un orden que efectivamente eleva cualitativamente la convivencia humana.

Pero esta vuelta a viejas sabidurías no debe ser pretexto para instalarse confortablemente en el legado de la tradición y dar por sabida y adquirida la verdad de las cosas políticas. Entiendo que debe ser acicate para penetrar con los recursos concurrentes del saber filosófico y de la ciencia política positiva en el dominio del orden interhumano, que es fundamentalmente un complejo orden por dominación, por concurrencia y por comunión. Todos los saberes son pocos para arrancar a la realidad política una esquirla de verdad y acometer la tarea de su perfección. Quede el problema planteado para otra ocasión.

LAS DOS VIAS FUNDAMENTALES DEL PROCESO DE MODERNIZACION POLITICA: CONSTITUCIONALIZACION, TOTALIZACION

El pluriverso político actual, todos los sistemas políticos contemporáneos están incursos en un proceso de modernización que obedece a dos tendencias fundamentales: la tendencia a configurar un sistema social pluralista o la tendencia a conformar una sociedad unánime. El primer proceso es el que yo llamaría proceso de constitucionalización del sistema político. El segundo conduce a la totalización del sistema político. Veamos el sentido que tiene cada uno de estos dos procesos.

Empezaremos por el proceso de constitucionalización. Si echamos mano de cualquiera de los grandes tratados actuales de Derecho político, por ejemplo, el de Friedrich, que lleva el título de *El Estado constitucional moderno*, nos encontramos con la siguiente definición: «El constitucionalismo crea mediante la división de poderes un sistema de limitaciones eficaces para la acción del Gobierno. Somete, por decirlo así, el Estado a la Constitución». En nuestra investigación trataremos de averiguar los métodos mediante los cuales se logran y se mantienen esas limitaciones. En términos más corrientes, pero menos exactos podemos decir que se trata de un sistema de reglas que garantizan el «fair play» en el curso del cual nace un «Gobierno responsable».

Al preguntarse Friedrich sobre las raíces de esta idea de la limitación del poder, considera que son peculiares de la cultura occidental. Vienen del cristianismo y especialmente de la doctrina cristiana sobre la personalidad humana. La elevación de la personalidad individual a valor supremo, la afirmación de la importancia trascendente y la plenitud de valor del alma humana individual, crea un conflicto insoluble con cualquier tipo de absolutismo. El grupo social que se erigió en portavoz de esas

ideas llevándolas a su realización práctica fue la burguesía moderna. La burguesía, lo que luego se llamarán las clases medias, es el principal pilar de apoyo que mantuvo el constitucionalismo. Recientemente en muchos países han sido las clases obreras organizadas las que han asumido el papel de la burguesía de antaño.

Todo esto es verdad, pero el toque está, a mi juicio, en averiguar cuál es el sentido profundo de esa limitación del poder. Se trata evidentemente de la limitación del orden por dominación creado por el Estado moderno, que caracteriza su primera fase. Para averiguar cuál sea el sentido profundo de esta limitación es menester que volvamos a hacer presente a nuestra mente el fenómeno radical del Estado moderno precisamente en lo que tiene de moderno. En seguida veremos que la constitucionalización es un proceso inmanente a la misma idea del Estado moderno. El estilo, el temple de este nuevo modo de convivencia es su vocación general, su vocación por la generalidad. Por su propia esencia el Estado está abocado a lo general, al bien «general», al interés «público». Para el hombre moderno generalidad equivale a racionalidad. En nadie es más patente esta identificación que en Rousseau y en su teoría de la voluntad general, que es, en realidad, una teoría de la generalización de la voluntad. (Véase mi trabajo sobre Rousseau en el tomo primero). El hombre, compuesto de dos sustancias, una material, el cuerpo, y otra espiritual, la sensibilidad, tiene en su misma raíz dos inclinaciones contrapuestas en que puede inscribirse su voluntad libre. La inclinación a lo general y la inclinación a lo particular. Según se inscriba en una o en otra, su voluntad es más o menos general o particular, más o menos libre. Si pongo una junto a otra las voluntades de varios hombres el resultado que obtengo es muy distinto cuando sumo voluntades que gravitan hacia lo general que cuando yuxtapongo voluntades que gravitan hacia lo particular. La distinción es de importancia capital para interpretar el sentido profundo del contrato social. En un caso la suma de

voluntades me da una unidad —asociación, dice Rousseau—, en otro me da una multitud, una agregación. Cuando la voluntad no gravita hacia lo general ya puedo intentar unir una pieza con otra, no salgo de la multitud. En cambio, cuando hago concurrir voluntades que gravitan hacia lo general la multitud se transforma en unidad de acción. Tengo en la mano un cuerpo unitario, una realidad distinta de las voluntades privadas concurrentes, una «cosa pública». Por eso lo que Rousseau llama contrato social es propiamente la acción que el hombre debe ejecutar sobre sí mismo de una manera constante para que lo social no se disuelva en pura agregación. Esa acción consiste en mantenerse gravitando hacia lo general. Para que lo social no degenere en artificial y se disuelva en pura agregación hay que mantener la voluntad en tensión constante hacia lo general. El contrato social no es un hecho pasado y remoto, ni algo que aconteció, sino algo que está aconteciendo siempre, que está en permanente conservación o repristinación.

La Ley, modo principal de imperar propio del Estado moderno, es también por definición una norma general. Precisamente porque sólo la ley racional puede pretender vigencia frente a todos. Ha de ser pública para todos, para la generalidad. La prueba de la racionalidad en cada caso concreto, en el sentido de la ética kantiana, es la capacidad de generalización del juicio que contiene. Una ley puede ser general en sentido sustancial aunque sólo se aplique a un caso único, con tal de que no haga acepción del caso. El Estado ha de ser general no sólo en sus manifiestaciones, sino también porque debe limitar su actividad a objetos generales. El Estado sólo puede afectar a una parte del hombre, a un aspecto del hombre. No puede afectar al hombre entero. Esa parte o aspecto del hombre al que el Estado afecta es el «ciudadano». La convivencia política moderna —el Estado— se caracteriza por esa «conciencia cívica o ciudadana», conciencia de que hay un interés «público», común a todos en cuanto ciudadanos, por encima de los intereses individuales, de grupo, regionales, etc. Sin esa

conciencia, o mejor aún, sin esa conciencia convertida en habitud, no hay Estado. Lo que el hombre tiene de común con los demás que componen el Estado es su carácter de ciudadano. Eso es lo que en el hombre hay de general y de común. De ahí que esa generalidad tenga propiamente un sentido cuantitativo (Krüger). La tendencia a la generalización en sentido cuantitativo es la tendencia a que la participación en la vida política del Estado se extienda lo más posible. La tendencia no es solamente típica de la democracia contemporánea, pertenece a la esencia misma del Estado moderno. Descansa en el supuesto de que no hay ningún principio que pueda justificar la exclusión de un hombre de su *status* de ciudadano a no ser su incapacidad absoluta física o moral.

La generalidad en sentido cuantitativo arrastra la generalidad en sentido cualitativo. El Estado es, por definición, una comunidad de carácter territorial, esto es, abarca a todos los habitantes de su territorio. No puede por eso hacer acepción de lo particular, de lo distinto, de lo diverso que haya en esa población. Cuando se hace acepción de particularidades se entra en un proceso de atomización. Este proceso es inevitable en cuanto se adopte cualquier particularidad porque dentro de ella siempre se encontrará una particularidad matizada, por la sencilla razón de que los hombres son por naturaleza no iguales, desiguales, distintos. Si se aspira, por consiguiente, a que el Estado abarque cuantitativamente la generalidad de sus ciudadanos, y cobre figura adecuada ha de ser en realidad una comunidad sin propiedades particulares, los ciudadanos han de ser tomados sólo en su dimensión cualitativa de ciudadanos (Krüger).

El hombre como sujeto del Estado es, por tanto, el hombre en su cualidad general de ciudadano. No le incumbe al Estado lo que tiene de particular por razón de religión, estamento o rango, nación, raza, sexo, etc. Supone pues la idea del Estado moderno que el hombre se ha despojado, liberado de sus particularidades y *ha decantado en sí mismo una habitud de lo*

general, la versión a lo general como habitud. Esta habitud de generalidad no excluye otras habitudes, ya que naturalmente el hombre forma parte del Estado, pero también participa en numerosos grupos y relaciones sociales. El vínculo estatal, que decanta en el hombre la habitud de lo general, no excluye esas otras vinculaciones particulares, gracias a las cuales el hombre se configura libremente en lo que cada uno tiene de diverso y particular, esto es, en lo que «cada uno» tiene de «cada cual». Pero sin la habitud de lo general no hay Estado y sin el Estado no hay libertad de configuración. El que sólo quiere su particularidad pone en juego su existencia.

La consecuencia es que el Estado, si ha de ser fiel a su vocación propia no debe identificarse con ningún contenido material concreto. Es una comunidad general sin propiedades particulares.

Ya vimos en otro lugar que este tipo de convivencia política fue el resultado de una experiencia histórica singular: la tremenda experiencia de las guerras de religión. Precisamente la médula del concepto de soberanía es la constitución de un orden por dominación neutro, alzado sobre las confesiones en pugna. El propio Hobbes deja la confesión religiosa fuera del ámbito del Estado. La materia religiosa pertenece al orden de las relaciones interpersonales, a lo que yo llamo el orden por comunión. Las «iglesias» no son propiamente sociedades, son comuniones. Más tarde, andando el tiempo, quedan también fuera del ámbito propio del Estado los problemas de concepción del mundo y de opinión. Fijado este rasgo esencial del Estado, determinado por necesidades concretas, el Estado moderno en su idea pura es un Estado que no tiene religión propia, ni concepción del mundo, ni opinión y no se adscribe a ninguna posición científica, La prueba de la neutralidad y de lo que Krüger ha llamado no identificación con contenidos concretos se manifiesta en dos hechos decisivos: la pertenencia al Estado se define por algo puramente neutral, a saber: la residencia dentro del territorio del Estado; o bien la pertenencia al Estado depende de un hecho

totalmente indiferente: el nacimiento, que atribuye automáticamente al nacido la pertenencia al Estado de los padres o al del país donde se nace.

Veremos también en otro lugar de este libro que la habitud política del hombre moderno es, por un lado, habitud de Estado, por otro, habitud nacional. Una habitud unitaria que alberga la posibilidad de tensiones entre la inclinación a lo general y la inclinación a un sistema de modos de vida valiosos, pero particulares (lo que llamamos cultura nacional). Esa tensión puede convertirse en antagonismo si lo nacional se totaliza de modo que pretenda prevalecer sobre la vocación de generalidad propia del Estado. Al hablar de Hegel y Marx en otro lugar de este libro (véase *El giro positivista en la mentalidad política moderna*) indicábamos que la totalización nace de la sustantivación del todo. El nacionalismo extremo es un tipo de sustantivación de la sociedad.

Muchos signos actuales parecen anunciar que una buena parte de los sistemas políticos contemporáneos se va alejando gradualmente de esta idea pura y esencial del Estado moderno. En su libro sobre la democracia, dice Burdeau, que el tipo de hombre que va decididamente ocupando el escenario político es el «hombre concreto». También el Estado parece ir perdiendo su vocación general. Ciertamente la imagen comunista del Estado no parece orientarse a esta categoría de lo general, por lo menos en el sentido clásico. La acentuación del principio de la fraternidad apunta al propósito de sustituir la generalidad limitada de un Estado concreto o de una sociedad concreta por una única generalidad infinita que abarcase el género humano entero. Como es notorio, y lo ha observado así recientemente Goodman en su libro sobre los designios soviéticos de un Estado mundial, la sociedad futura del marxismo-leninismo pretende ser una sociedad en que el Estado quede sustituido por una sociedad mundial sin clases, y, por consiguiente, sin orden por dominación. Mientras esa sociedad se realiza es evidente que la expresión «democracia popular» es una pura tautología si el

pueblo en vez de ser entendido como generalidad se identifica con los trabajadores, los obreros, los campesinos o cualquier otro sector concreto. Recuérdese a este propósito el artículo 1.° de la Constitución de la Unión Soviética: «La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas es un Estado socialista de obreros y campesinos».

Si tomamos como punto de referencia lo que acabamos de exponer, podemos reiterar nuestra afirmación del comienzo de que los sistemas políticos contemporáneos oscilan entre dos tendencias esenciales: la tendencia a la constitucionalización y la tendencia a la totalización. Pero mientras la primera es el despliegue natural de la idea del Estado, la segunda conduce a su desnaturalización. Creo que ya estamos en condiciones de poder aclarar el sentido de estos dos términos que la marcha de la historia y el uso cotidiano han ido haciendo harto ambiguos.

Como es notorio, el movimiento constitucional moderno se ha extendido por todo el ancho mundo en una serie de ondas sucesivas que han seguido a grandes movimientos revolucionarios o a grandes guerras mundiales (A. Hauriou). Ordinariamente se distinguen las siguientes fases: la que sucede a la independencia americana y a la revolución francesa de 1789; la que sigue a las revoluciones francesas de 1830 y 1848; la que se produce tras la primera guerra mundial, es decir, después de la derrota de Alemania, la desmembración del imperio austro-húngaro, del imperio otomano y del imperio zarista con el fenómeno de la revolución bolchevique y el nacimiento de la Unión Soviética; y la que se desarrolla después de la segunda guerra mundial, que sucede a la descolonización del Tercer Mundo. Esta última onda no es, en principio, europea, salvo la excepción de las democracias populares de Europa oriental. Es consecuencia del gran movimiento de descolonización que se despliega en el mundo entero desde Asia del Sudeste a Africa, pasando por el Oriente Medio. Conviene añadir que la expansión del proceso de constituciona-

lización toca a su fin. Pronto no habrá más Estados que constitucionalizar.

¿Qué sentido tiene este proceso de constitucionalización? La interpretación corriente ve en ese proceso una impulsión por la cual un pueblo se esfuerza por limitar la arbitrariedad del poder que le dirige reivindicando la libertad política, el derecho de los ciudadanos a participar en el Gobierno e incluso a suministrar los gobernantes, al mismo tiempo que se postulan libertades individuales, o sea, el reconocimiento oficial de una zona de autonomía propia de cada individuo. Por otro lado, un proceso cuyo objetivo consiste en la sumisión del Estado al Derecho. Se trata, en efecto, cualesquiera que sean las peripecias de la lucha, las iniciativas de los ciudadanos o las resistencias de los gobernantes, de someter el Estado al Derecho, de obligar a los gobernantes a no obrar sino en conformidad con reglas jurídicas que han sido establecidas por el pueblo o por sus representantes.

Esas reglas en virtud de las cuales los gobernantes quedan sometidos al Derecho, tienen el carácter de normas jurídicas superiores, leyes supremas que se imponen a todos los que después establecerán las reglas de Derecho dentro del Estado. Se conciben, por tanto, como reglas superiores a la ley ordinaria. Eso es lo que formalmente se cifra en el vocablo «Constitución». El término apunta pues en dirección al concepto de organización racional, y, por otro lado, tiene un sentido valorativo: garantizar un orden de libertad.

Todas estas notas son verdaderas y se dan en el proceso de «constitucionalización», pero el problema está en averiguar si con ellas se acierta a caracterizar el fenómeno en su esencia. Si nos atenemos a la interpretación usual, el sentido de la operación constitucional consiste en el reconocimiento de un ámbito de libertad entendida como libertad política y libertad individual. Estas libertades se pueden considerar desde muchos puntos de vista y la doctrina política del Derecho constitucional clásico efectivamente las ha interpretado en va-

rias direcciones. Algunos han propendido a considerar las libertades individuales como facultades o poderes, es decir, como poderes concedidos por el Estado a los individuos. Otros, en cambio, han entendido que las libertades son derechos y poderes de acción que pertenecen naturalmente a los individuos como concreciones de su soberanía individual.

A mi juicio, la constitucionalización es un fenómeno que tiene un sentido más hondo. Como sabemos, el Estado representa la esfera de lo general frente a las particularidades y diferencias. En eso consiste su esencia y su vocación fundamental. Es evidente que en lo que afecte al bien general hay que aceptar que sea necesario entre en juego cuando el orden por dominación. Cuando está en juego el bien general, el recurso legítimo al poder irresistible que caracteriza al orden por dominación es inexcusable. Pues bien, el ámbito de la libertad, el campo de lo que llamamos derechos fundamentales no afecta a lo general, sino a las particularidades. Es el campo de lo que no es general. Ese ámbito de la libertad, de las particularidades, es lo que hemos venido llamando el orden por concurrencia. La constitucionalización ha consistido históricamente en articular el orden por concurrencia con el orden por dominación dentro del orden total en que el Estado consiste. La concepción corriente ve los derechos fundamentales, las libertades, como derechos anteriores al Estado. A veces, como derechos que competen a los hombres simplemente como hombres. Aceptado el principio de que el hombre, en cuanto hombre, sin más, por su carácter de hombre, está dotado de unos derechos inalienables e imprescriptibles, por el hecho de haber nacido libre e igual, como rezan las Declaraciones de derechos, es evidente que esos derechos y esas libertades no significan gran cosa sin la seguridad y el orden. Hace falta una instancia que garantice esa seguridad y ese orden y que haga realmente efectivos en la realidad los derechos y las libertades del hombre. Una famosa escuela del Derecho natural se encargó de demostrar que el hombre solo es demasiado débil para garantizarse a sí mismo el uso de sus libertades. De

ahí que sea menester agrupar todas las fuerzas y posibilidades dentro del Estado para conseguir esa garantía. De ello deducían los jus-naturalistas otra consecuencia: que no puede ser el hombre mismo el que trace por su cuenta la esfera de su libertad, sino que dicha esfera ha de ser delimitada precisamente por el Estado. Es el Estado el que tiene que determinar qué es lo general y lo particular, cuál ha de ser, por consiguiente, el ámbito de lo particular, o sea, el ámbito de las libertades o derechos fundamentales, los órdenes que nacen de la concurrencia y la comunión. Así pues, la perspectiva tradicional que considera los derechos fundamentales como algo anterior o superior y, en cualquier caso, distinto frente al Estado, no sólo no es certera, sino que la verdad es más bien la contraria; a saber que Estado moderno y ámbito de libertad son congruentes uno con otro.

Por consiguiente, en el despliegue de la idea del Estado moderno el orden por dominación no sólo no se contrapone al orden por concurrencia, sino que lo garantiza. De ahí que las libertades fundamentales sean algo más que una defensa o una protección contra el Estado. La teoría de los juristas clásicos les atribuye simplemente esa función protectora. Se trataría de proteger una esfera privada de cualquier tipo de intromisión estatal. Un gran constitucionalista suizo, Fleiner, dice, por ejemplo, que «los derechos fundamentales se proponen primordialmente delimitar la esfera de libertad del individuo frente a las intromisiones del poder público o asegurar dicha esfera. Son, por tanto, añade, derechos defensivos del ciudadano frente al Estado». Esta interpretación es insuficiente (Krüger). En la constitución del orden por concurrencia no se trata simplemente de buscar una protección frente a una intromisión del orden por dominación. El sistema de las libertades es algo más que un sistema de derechos defensivos o de protección frente al Estado. En realidad, de lo que se trata de proteger al individuo y al ciudadano es de una actividad errónea del Estado. Delimitar una esfera de libertad, no significa que lo otro, el orden por dominación, sea la esfera de la no libertad. El orden por dominación dentro del Estado

moderno ha de ser concebido precisamente como la garantía de la libertad. Hay, pues, que dar otro sentido a eso que llamamos el ámbito negativo en el cual el Estado no interviene. Lo que significa realmente es que ese campo de la libertad no afecta directamente a lo general, a la cualidad general de los ciudadanos en cuanto ciudadanos. En esa esfera que no afecta a lo general se deja a los individuos determinar por sí mismos el ámbito de su libertad y el uso que quieran hacer de ella. La consecuencia evidente, si se toma esa perspectiva correcta, es que esa libertad no tiene más remedio que tener un límite cuantitativo. La famosa fórmula que ha legado la Revolución francesa, la libertad propia tiene como límite la libertad igual por parte de los demás, es una fórmula de la cual se deriva que la legislación ha de tener como punto de mira inexcusable procurar que el uso de la libertad sea el máximo posible para todos.

Aunque al hilo de algunos politólogos contemporáneos ya hemos ahondado en la interpretación, todavía no está desvelado en profundidad el sentido que tiene el orden por concurrencia, el ámbito de las libertades dentro del Estado. Es menester que descubramos su dimensión positiva.

Hay un aspecto que demuestra el carácter positivo que tiene este ámbito de libertades dentro de la idea del Estado moderno. Las libertades fundamentales recaen precisamente sobre bienes determinados: la religión, la asociación, la propiedad. En ello se manifiesta la actitud que la sociedad adopta frente a ciertos valores; el valor propiedad, el valor religión, el valor asociación, etc. El primer gran jurista que llamó la atención sobre este carácter valioso que tienen los derechos fundamentales fue Smend, allá por el año 1927. Según Smend los derechos fundamentales proclaman un sistema de valores y dan sentido a la convivencia de un pueblo en la comunidad estatal. Y es que, efectivamente, los derechos fundamentales recaen sobre contenidos diversos que afectan a las particularidades de cada ciudadano, por ejemplo, a su religión, a la asociación, a la propiedad, etcétera. Algunos de ellos son valores por los cuales se decide

la comunidad política que los afirma. En esos derechos se concreta en cierto modo la manera de sentir y percibir los valores que es proipa de los ciudadanos. Si se afirma el derecho fundamental de propiedad, quiere decir que tanto el Estado como la constitución política afirman el valor «propiedad privada». Si se afirma la libertad religiosa, quiere decir que el Estado y la constitución política se deciden por el valor de la tolerancia. Esto es aplicable a todos los derechos fundamentales, incluso a los derechos que suelen llamarse «sociales», que consisten en una prestación del Estado.

Es conveniente que hagamos aún algunas precisiones. La idea del Estado, volvemos a repetir, envuelve el principio de la generalidad. Por consiguiente, el despliegue de un sistema de libertades dentro de un orden por concurrencia entraña que en el ámbito propio del orden por concurrencia y del orden por comunión no se pondrá en juego el orden por dominación. La proclamación de los valores contenidos en las libertades fundamentales envuelve, por tanto, la seguridad para los ciudadanos de que no se producirá ninguna violación de su intimidad personal y del sistema de relaciones interpersonales. La función de unificación e integración que cumple el orden por concurrencia en este caso radica en que se cumpla a través de la Constitución. La comunidad se compromete a que en aquellos asuntos en los cuales no pueda haber unidad porque por definición son particulares, privados, pertenecientes a la intimidad de cada cual, no entrará en juego el orden por dominación salvo para que el ámbito de la concurrencia y de la comunión sean respetados. Ahora comprendemos mejor la función de integración que cumple el orden por concurrencia. En cuanto realiza un sistema de valores aceptado por una sociedad contribuye a la integración política de dicha sociedad.

Y eso es lo que, a mi juicio, convenía decir sobre el sentido profundo que ha tenido históricamente el proceso de constitucionalización del Estado moderno en Occidente. Desde nuestra perspectiva propia no es sino la recta y ponderada articulación

del orden por concurrencia, del orden por comunión y del orden por dominación dentro del tipo de orden político en que el Estado consiste. En la medida en que es inmanente a la idea misma del Estado moderno, constitucionalizar el orden por dominación es modernizar el Estado. La contrapartida de un orden por dominación constitucionalizado es un orden por concurrencia rico y plural, una sociedad «pluralista». Los constitucionalistas suelen llamar pluralista a una sociedad que acepta las consecuencias de la libertad de opinión y lo traduce en los hechos. Permite que existan distintas corrientes de opinión y que esas corrientes cuajen en decisiones políticas. Los ciudadanos tienen derecho a tener opiniones distintas no sólo sobre la marcha cotidiana de los asuntos públicos en las elecciones políticas, sino también sobre las opciones que hayan de adoptarse en cada momento para dirigir el país, así como sobre la organización y los fundamentos de la sociedad. En las sociedades pluralistas de tipo occidental clásico se tiene incluso el derecho a discutir el carácter mismo del orden social y a mantener el principio de un orden social totalmente divergente, por ejemplo, colectivista o socialista. El carácter pluralista de la sociedad suele traducirse en el constitucionalismo occidental en el pluralismo de opiniones, la libertad de reunión, que las opiniones no ortodoxas puedan ser públicamente mantenidas, la libertad de asociación y en el pluralismo de los partidos políticos, así como en el pluralismo de las candidaturas y el pluralismo de los grupos parlamentarios que forman parte de las Asambleas.

Un jurista contemporáneo señala que este principio del pluralismo no es un principio evidente en sí mismo. Existe, por el contrario, una especie de dilema básico para la organización de las sociedades modernas: o se opta por una sociedad pluralista o se opta por una sociedad unánime. En Occidente se ha optado en general por la sociedad pluralista con la excepción de los fenómenos fascistas y autoritarios. El bloque de países marxistas y muchos países subdesarrollados han optado por una sociedad unánime. Quiere ello decir que se opta por una doctrina única

sobre los fundamentos de la sociedad y de la vida política. No hay libertad de opinión en el sentido de las sociedades pluralistas ni de reunión y existe un solo partido.

Esta oposición entre pluralismo y unanimidad es muy vieja, viene de muy atrás y procede de experiencias seculares.

En un interesante libro de Talmon sobre los *Orígenes de la democracia totalitaria*, publicado hace unos años, se destaca la ambigüedad del pensamiento filosófico del siglo XVIII y el hecho de que de éste nazcan a la vez la corriente de la democracia liberal y de la democracia totalitaria; la opción por una sociedad pluralista y la opción por una sociedad unánime. Si hubiera tenido Rousseau que optar entre una u otra, Talmon piensa que estaría del lado de la sociedad unánime. Es que la mirada de Rousseau iba dirigida no simplemente a los antagonismos y contradicciones en el plano político, sino también a las que se producen en el plano económico. La igualdad que Rousseau entrevé no es simplemente una igualdad de derechos, sino una igualdad de hecho, una igualdad en las condiciones sociales. Marx naturalmente optó decididamente por la sociedad unánime.

Este juicio de Talmon no me parece convincente. No creo que Rousseau hubiera optado por una sociedad unánime. En cambio Marx ha optado ya por la sociedad unánime *a priori* en virtud de la idea previa que tiene sobre la realidad social. Rousseau aspira naturalmente a una sociedad unitaria, pero para realizar la unidad propone una política cuyo objetivo es «generalizar» la voluntad de cada hombre individual haciendo que se incline hacia el bien general. El punto de partida de Rousseau es la idea del hombre como persona, aunque acentúe en ella el aspecto de la sensibilidad (véase mi trabajo sobre Rousseau en este mismo libro). La voluntad general se obtiene poniendo en concurrencia las voluntades generalizadas de los hombres individuales. En cambio, Marx ve en la sociedad una especie de materia total que se va concretando en los pobres individuos. A la manera de Hegel, el individuo se obtiene por determinación y concreción del todo —«das Ganze»—. En la «clase

general» la que va generalizando las razones y las voluntades de los individuos por una especie de ley natural. Ahí está la totalización. Es lo contrario de la constitucionalización. Rousseau, a mi juicio, está de lleno en la tradición del constitucionalismo cuyo punto de partida es la consideración del hombre como sustantividad frente a todas las demás realidades, incluso la realidad absoluta.

Una parte muy importante de la sociedad occidental ha optado por la sociedad pluralista. Tal vez porque en ella, debajo del pluralismo existe un ancho consenso de fondo sobre los fundamentos de la sociedad. Hay una especie de fundamento, de cimiento unánime bajo el pluralismo de una sociedad socialmente equilibrada. En cambio, en las sociedades del campo socialista y las subdesarrolladas existe la fuerte tentación a constituir una sociedad unánime. Es el camino opuesto a la constitucionalización, la vía de la totalización.

Para distinguir netamente estas dos vías puede sernos muy útil averiguar a qué ha venido a parar desde el punto de vista político el proceso de constitucionalización del Estado moderno. La respuesta parece fácil: el resultado ha sido la «democratización» del Estado. Ha desembocado en un tipo de sistema político cuyo modelo es lo que suele llamarse la democracia occidental clásica. El proceso de constitucionalización ha ido limitando el orden del poder. Cuando esa limitación se prolonga hasta cierto punto, entra en juego una especie de ley de dinámica social, y se desemboca en la confusión entre gobernados y gobernantes. De ahí que la desembocadura natural del proceso de constitucionalización en Occidente haya sido la democracia. Y efectivamente la mayor parte de los países que han participado en los movimientos constitucionales son propiamente democracias. Pero aquí es donde empieza la dificultad, porque hoy no hay ningún país que no pretenda para sí el título de democrático. Desde luego los países del campo socialista y todos los que asumen ideologías marxistas afirman que su régimen político es democrático. Por otro lado, también se habla de demo-

cracia orgánica, como distinta del modelo clásico. La consecuencia obvia es que el término democracia, que en un principio fue forjado por el movimiento constitucional occidental desborda actualmente a este fenómeno y a este tipo de sistemas políticos y se ha convertido en una vocablo autónomo que no deja de tener una cierta ambigüedad. Según algunos, el modo de superar esa ambigüedad sería diferenciar cuidadosamente los distintos sistemas políticos modernos que se amparan bajo la misma rúbrica de democracia. El primero sería un tipo de democracia en el cual se ha desgajado un orden por concurrencia en cuyo despliegue se constituye una sociedad pluralista. Pero habría un segundo tipo de democracia: cuando el principio democrático se desglosa del proceso de constitucionalización y se carga el acento en el orden por dominación para realizar una sociedad unánime que sería el paradigma de una democracia integral. A diferencia del otro tipo de democracia, que sólo realizaría una igualdad formal, éste realizaría una igualdad de hecho en las relaciones entre los ciudadanos. Esta concepción de la democracia desarrollada por Marx y sus discípulos, pretende ser realizada actualmente en la Unión Soviética y en las democracias populares. Los constitucionalistas actuales llaman a este tipo de democracia, democracia autoritaria o democracia marxista. En cualquier caso, el vocablo y el concepto moderno de democracia se han tornado equívocos, y no hay más remedio que resignarse a aceptarlos y usarlos como inevitablemente ambiguos.

El profesor Vedel ha intentado dar una curiosa explicación de esa inexorable ambigüedad tratando de mostrar que la misma idea moderna de libertad es propiamente ambivalente. Estima Vedel que la ideología que está en la base de cualquier tipo de democracia es siempre la misma: la libertad. Lo que pasa es que la libertad es una noción compleja. Desde la perspectiva del individuo consiste en la posibilidad que tiene cada uno de determinar su propio comportamiento sin intervención de coacciones externas. En cambio, desde una perspectiva colectiva, una sociedad política es libre cuando la determinación

de las conductas colectivas depende de la masa de los miembros del grupo. Aquí se distingue fácilmente entre una libertad individual y una libertad política. Entre las dos nociones existe evidentemente una relación de parentesco. Cuando el problema de la libertad queda referido no al hombre individual, sino al hombre social, el hombre colectivo, como realidad colectiva, se convierte en un concepto complejo. Se puede pensar que son dos aspectos de una aspiración común o fundamental. Entonces se saca de estos conceptos la consecuencia de que si la libertad es pluralista en sí misma y hay un pluralismo de la libertad, es menester que las nociones sean complementarias y a la vez antagónicas. Complementarias, porque el hombre en cuanto ser social está obligado a vivir en sociedad y su autonomía individual debe estar conjugada con una libre determinación del grupo social de que forma parte. Y antagónicas, porque si la libertad individual es autodeterminación y rechaza toda coacción exterior, la libertad política es apropiación del poder político por los miembros del grupo, y, por consiguiente, puede haber oposición entre la libertad individual y el poder del Estado. Para que la libertad individual y la libertad política coincidan totalmente es menester que la sociedad sea unánime. Dentro de este esquema caben evidentemente dos concepciones y dos modos de democracia: o se acepta una sociedad sin unanimidad, compuesta, pluralista, y, por consiguiente, se llega a un compromiso, o bien se trata de lograr una sociedad unánime. La sociedad compuesta pluralista es lo que postula la democracia clásica. Se admiten mayorías y minorías, se acepta la pluralidad de partidos, se reconoce al antagonismo entre el poder del Estado y los derechos individuales de los ciudadanos y, en consecuencia, se establece un tipo de sistema político «liberal», fundado en el compromiso. Compromiso entre la mayoría y la minoría, reserva de las libertades individuales, etc. En cambio, el acuerdo total, la unanimidad es el ideal que pretenden realizar las democracias marxistas. Teóricamente en una sociedad en que todos los individuos estuvieran de acuerdo sobre todas las cosas,

las exigencias que entraña el ideal de la libertad plenaria quedarían satisfechas simultáneamente.

Según esta explicación de Vedel, la ambigüedad en el concepto de democracia se funda en que hay en él precisamente una contradicción de fondo. Tal vez la ambigüedad esté en la complejidad de la idea misma de democracia. Porque históricamente la ideología democrática contiene dos aspiraciones que en cierto modo son contradictorias. Dos principios: uno, la libertad; otro, la igualdad. Es evidente que estos dos principios están en la base misma de la puesta en marcha de la idea democrática. El ejercicio de la libertad puede conducir a la desigualdad, la persecución de la igualdad produce inevitablemente restricciones a la libertad. Si se acepta este criterio habría que señalar dos tendencias fundamentales: por un lado, la tendencia a la libertad; por otro, la tendencia a la igualdad. La primera desemboca en la democracia liberal, la segunda en la democracia autoritaria y marxista.

Pero lo que aquí nos interesa consignar es que si el proceso de constitucionalización no es la única vía que conduce a la democracia y ésta puede ser alcanzada por caminos que conducen a una sociedad unánime, en lo que a mi juicio no cabe duda es que las vías que conducen a una sociedad unánime son vías de totalización de lo político. Esto quiere decir que si los términos «Estado democrático» y «Estado totalitario» no son necesariamente antagónicos, en cambio son términios contrapuestos «Estado constitucionalizado» y «Estado totalitario». La totalización es la vía realmente opuesta a la constitucionalización del vivir político.

Porque lo que define la totalización no es la ampliación ilimitada de los fines y las actividades del Estado, ni la amplitud del orden por dominación. El Estado moderno, decimos en otros lugares, dispone por esencia de un poder ilimitado, irresistible, una plenipotencia que envuelve la autorización en blanco para hacer frente a las situaciones que puedan presentarse. Ha de estar en condiciones de adoptar las medidas

necesarias, pero también de asumir las tareas precisas para afrontar esas situaciones que pueden ser excepcionales. La necesidad de estar apercibido para cualquier emergencia excluye de antemano la posibilidad de que puedan fijarse previamente los fines del Estado y puedan excluirse de sus actividades algunas tareas. El Estado ha de ser concebido como una institución que puede proponerse en todo momento los fines que exijan las circunstancias. En ello estriba la diferencia fundamental entre el Estado y todos los demás grupos sociales. Todo eso va implícito en la idea de soberanía. En potencia, por tanto, el Estado lo abarca todo. La diferencia entre un Estado totalitario y un Estado libre, «constitucional» en sentido estricto, no estriba primordialmente en la plenitud o en la limitación de lo que abarcan. Tampoco está en el uso real que se haga de esa plenipotencia. Precisamente porque el uso real depende de la situación, sobre todo de la situación exterior. Se pone de manifiesto en la guerra. En la guerra, el Estado usa inexorablemente de la plenitud de su poder. En la guerra todo Estado tiende a convertirse en totalitario. No es un azar que el concepto de Estado totalitario haya surgido precisamente en el curso del proceso de movilización total que precedió a la segunda guerra mundial. Allá por 1940, frente a las interpretaciones tópicas del tiempo, me atreví a definir el Estado totalitario desde la perspectiva de la guerra total como posibilidad límite del Estado moderno en su etapa de gran potencia, forma de organización de grandes potencias para hacer frente a una guerra total. Históricamente, la conexión entre guerra total y totalización de lo político parecen indudables. También la inversa es cierta: la totalización de la idea del enemigo puede conducir a una guerra total. También me parece claro que la constitución en el seno de la sociedad «moderna» de poderes sociales y económicos gigantescos es un factor creciente que empuja a la potenciación del poder político. Crea una especie de «círculo infernal» entre el poder público y los poderes sociales, una situación parecida

a la que los economistas han calificado de «círculo infernal» entre los salarios y los precios. Pero la totalización, como he dicho antes, está propiamente en otro punto. La expresión Estado totalitario fue forjada en los años treinta por los emigrantes alemanes en Estados Unidos para caracterizar al régimen nacional socialista. Dio pábulo a la utilización del calificativo «total» y «totalitario» el famoso artículo de Mussolini en la Enciclopedia Italiana en 1932. Los politólogos alemanes lo pusieron luego en relación con los conceptos de «guerra total» y «movilización total». Fue decisivo a este respecto el libro de Jünger: *Die totale Mobilmachung*. Otro libro famoso, el de Neumann: *Permanent Revolution* (New York, 1942) dirigió certeramente el término «totalitario» contra los regímenes políticos de cuño stalinista. En 1956 el concepto de Friedrich y Brzezinski («Totalitarian Dictatorship and Autocracy») mereció el consenso general de la Ciencia Política. Como es bien sabido, las notas definitorias del Estado totalitario eran, según estos autores, las siguientes: 1) Existencia de una ideología oficial. 2) Un partido único de masas que posea el poder de dominación. 3) Una policía secreta terrorista. 4) Monopolio de la información por el Partido. 5) Monopolio total de las armas; y 6) Dirección central y monopolio de la economía. Posteriormente un politólogo alemán (Drath: *Totalitarismus in der Volksdemokratie*, 1963) ha insistido en que lo esencial es la ideología. Según Drath lo que caracteriza a un Estado totalitario es que impone a la sociedad, con pretensiones de validez absoluta, un sistema de valores contrario al que tiene vigencia en la sociedad en cuestión.

De todas las interpretaciones que he visto en los últimos años, la que me parece que atina más a lo hondo es la de Krüger. Pero con una corrección esencial. Krüger entiende que el Estado totalitario rompe con el principio de no identificación que caracteriza la esencia del Estado moderno. Opta por una particularidad concreta. La racionalidad del Estado estriba en su generalidad. En el Estado moderno el orden por dominación

tiene que estar racionalmente justificado. El Estado no puede optar por una particularidad. Si se identifica con ella «totaliza» un bien particular en contra del bien general.

A mi entender el término Estado totalitario se ha tornado especialmente equívoco al quedar contrapuesto a la democracia. Porque ningún sistema político actual renuncia a pretender para sí el calificativo de democrático. Y por una razón más honda. Porque el fenómeno de la totalización depende de que la ideología sea realmente totalitaria o totalizante, no de que cuente o no con el consenso de la sociedad y, por tanto, con legitimidad en sentido sociológico. Puede haber, aunque parezca un contrasentido, democracias totalitarias. El quid está en la manera como la ideología efectivamente dominante entiende la realidad social y política.

La pendiente hacia la totalización empieza en cuanto se sustantivan la realidad política o la realidad social. Ese punto crítico se puede transponer desde muchos planos distintos: sustantivando la nación, sustantivando la «clase general», sustantivando el todo social, sustantivando la conciencia colectiva, etc. Hay otros posibles. El hecho de que una ideología sea aceptada y goce de consenso social no altera su carácter. La democratización no garantiza contra la totalización. Rousseau creía que la voluntad general resultante de la concurrencia de las voluntades individuales generalizadas era infalible. Tenía fe plena en la *paideia* del *Emilio*. San Agustín, que había tenido que luchar consigo mismo de por vida para salir del maniqueísmo, creía más humildemente que la *conversio* del hombre —su conversión del *amor sui* al *amor Dei*— necesita de la acción interna de Dios. Los que hemos vivido la era de la totalización y hemos meditado sobre la prehistoria humana —por lo menos un millón de años de vida muy parecida a la de los animales— y sobre la capacidad de apoderamiento que tienen las ideas y los conceptos, estamos más cerca de San Agustín que de Rousseau. Pero con la certeza de que los conceptos y las ideas no tienen más poder

que el que nosotros les damos con la opción libre de una libertad finita.

Personalmente prefiero el término constitucionalización a democratización. Me parece más ceñido a la realidad. Es el polo opuesto a la totalización. Y ambos son las vías principales de modernización que han salido del seno de la cultura política de Occidente.

VII

LA INTEGRACION DE EUROPA

PROGRAMA DEL SEMINARIO SOBRE EUROPA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS

(1949)

Este Programa fue elaborado por una ponencia del Instituto de Estudios Políticos bajo mi dirección. Fueron ponentes Enrique Gómez Arboleya —malogrado y entrañable amigo— y Manuel García Pelayo. Lo doy aquí como un ejemplo de colaboración intelectual y de recto atenimiento a las realidades políticas apenas incoadas.

El programa fue expuesto por mí al público en una conferencia que di en París el mismo año de su publicación, 1949.

Europa se siente como problema en una situación a la que le ha conducido el desarrollo de sus propias virtualidades. Por consiguiente, es en este desenvolvimiento donde hemos de buscar la clave de sí misma, de su crisis y de la posible solución de su crisis. De acuerdo con esta premisa se pueden formular las siguientes consideraciones:

I

Ser y devenir de Europa

Europa ha surgido históricamente, partiendo de una unidad universal, como conjunto formado de individualidades diversas. Por haber emergido de una unidad, Europa es un conjunto, no un mosaico. Ese conjunto es una unidad con una pluralidad de centros de energía. La dinámica real de Europa consiste en que cada uno de esos centros propende a expandirse sin límites. Esa tendencia se expresa en dos direcciones dialécticamente enlazadas: el equilibrio y la pugna. Alberga, por consiguiente, Europa, factores cohesivos y factores disgregadores; y ello en las dimensiones en cada momento fundamentales de su vivir.

A) *Factores espirituales*

1. Junto a la unidad religiosa cristiana, la pluralidad de Iglesias.
2. Vigencia general de las grandes corrientes de pensamien-

to, compatible con su acento nacional (racionalismo francés, empirismo inglés, idealismo alemán, etc.); síntesis en una unidad superior de las grandes corrientes espirituales opuestas. La versión analógica en el terreno del saber es la colaboración de las distintas naciones en la creación de la ciencia como hazaña europea y el consiguiente sentimiento de solidaridad, coexistente con la afirmación de las diferencias nacionales (idea del progreso, que lleva consigo un *substratum* cultural unitario, no sólo de problemas, sino de soluciones, Leibnitz-Newton, y que aparece en el momento del auge del Estado absoluto).

3. Unidad de formas artísticas, resultante de la diversidad de escuelas nacionales.

B) *Expresiones sociológico-culturales*

1. Permanencia en Europa de cierta unidad idiomática, a pesar del desarrollo de los idiomas y de las culturas nacionales. La universalidad del latín como lengua diplomática y del saber, es sustituida por la universalización de otras lenguas: francés, lengua diplomática y culta; inglés, lengua comercial...; todo ello coexistiendo con el desarrollo y florecimiento de las lenguas nacionales.

2. Relaciones de los sabios de los diversos países, manifestadas a través de los epistolarios y de la institución de Academias, premios internacionales, etc., expresiones concretas de una comunidad por encima de las fronteras, capaz de coexistir con las diferencias nacionales.

C) *Factores políticos*

Después del fracaso de la idea imperial de Carlos V, el conjunto de los Estados europeos, integrado por una pluralidad de centros expansivos de poder, obedece a una dialéctica propia

de equilibrio y de pugna. La expresión normativa de esta dialéctica, es, de un lado, el Derecho internacional (*Jus publicum europeum*); de otro, una pluralidad de órdenes jurídicos, unitarios y sistemáticos, en posible colisión. En el orden del espacio, la expresión neta de esta dialéctica es la unidad espacial de Europa frente a los poderes extraeuropeos, variable en las diferentes situaciones históricas, y la tendencia de cada Estado a ensanchar el espacio propio a costa de los demás. En el orden antropológico, la unidad del hombre europeo dentro de las variedades raciales.

D) *Supuestos sociológico-políticos*

1. Con referencia al exterior, sentirse única depositaria de la civilización, al par que cada nación y los estratos sociales más altos afirmaban frente a los demás la superioridad de sus propias formas de vida.

2. Internamente, la pertenencia, en general, de los dirigentes de la política europea a un mismo y reducido estrato social (la nobleza), con una unidad de conciencia, de criterios y de intereses que les permitía una actitud fría, racionalmente calculadora, supuesto del equilibrio, a la vez que obedecen a su propia *ratio status*.

E) *Factores económicos*

También aquí nos encontramos con una polaridad entre la decidida afirmación de las economías nacionales, de que es expresión el mercantilismo, es decir, la política económica de los siglos XVI al XVIII, y una comunidad de intereses económicos, de la que son sujetos los empresarios y hombres de negocios de

los distintos países. En todo caso, en la época mercantilista la economía universal estaba inordinada en la europea (monopolios de comercio).

Sobre todos estos supuestos es tan patente la hegemonía y función rectora ejercida por Europa sobre el resto del mundo, que basta mencionarlas. El camino hacia la hegemonía es a la vez un proceso de absorción del espacio universal por los poderes europeos.

II

La dialéctica de la decadencia europea

A) *Factores políticos*

1. *La crisis del Estado nacional como sujeto de poder.*—El Estado nacional fue, en su tiempo, la formación óptima de poder político por su adecuada combinación de potencial humano, económico y espacial, con los medios técnicos e institucionales de que se disponía entonces. Mas la técnica permite la organización de masas, de recursos y de espacios en unidades políticas cada vez mayores. El Estado nacional sobre el que se sustentaba Europa ha resultado angosto, y en su propio despliegue dio lugar a la formación de Imperios coloniales, en un principio difícilmente movilizables y considerados exclusivamente como campo de actividad misional o de explotación económica, pero que más tarde se organizan en totalidades operantes de poder, con la consecuencia: primero, que el Estado nacional se encuentre en inferioridad en cuanto a fortaleza militar y económica; segundo, que algunos Estados nacionales europeos se extraviertan hacia el mundo extraeuropeo, por ejemplo, la *Commonwealth* y la Unión francesa. Europa se va quedando angosta.

Con todo ello desaparece, como formación óptima de poder político, el Estado nacional europeo, y peligran también el equilibrio y el sentimiento de Europa, como única y más importante comunidad. La pugna entre los Estados europeos se torna pugna universal.

2. *La pérdida de la hegemonía y rectorías europeas.*—El Estado nacional europeo no sólo se hace angosto, sino que crea en su despliegue los términos de su propia negación como poder internacional, dando lugar al nacimiento de potencias políticas extraeuropeas, con lo que: primero, ha creado concurrentes en la competencia por el poder internacional; segundo, ha transformado la comunidad internacional de exclusivamente europea en universal, dando lugar a que, dentro de este ámbito y a consecuencia de una serie de factores, la hegemonía universal se desplace cada vez más a pueblos extraeuropeos. Se radicaliza la heterogeneidad en los principios que inspiran las formas políticas europeas y extraeuropeas.

3. *El despliegue sociológico-político.*—Al crearse las grandes unidades a que se alude en el párrafo anterior, Europa ya no puede sentirse única depositaria de la civilización. Se quiebra la conciencia de la unidad europea. El despliegue del Estado absolutista crea una conciencia nacional y rompe la estructura estamental; nuevos grupos sociales pasan a convertirse en clases políticamente activas; se pierde la dirección por el antiguo estrato aristocrático, y frente a su frío racionalismo, supuesto del equilibrio, irrumpe todo el irracionalismo de la idea nacional que dificulta el equilibrio. A su vez, ya dentro de los marcos del Estado nacional del siglo XIX, se produce el nacimiento del proletariado, una de cuyas consecuencias es la ruptura de la manera de concebir la unidad y diversidad europeas y la conversión, en cierto grado, de las guerras internacionales en guerras civiles (lucha de clases). En fin, también el desarro-

llo de la sociedad ha dado nacimiento a nuevos tipos de clases medias, políticamente activas, en las que el nacionalismo suele estar afirmado hasta sus últimas consecuencias, con menosprecio de la tradicional comunidad europea.

B) *Factores económicos*

1. La antigua inordinación mercantilista de la economía mundial en unidades europeas es sustituida por el librecambio. La economía se universaliza y la inordinación se convierte en coordinación. Pero, con todo, se conserva la hegemonía económica de Europa; facticiamente el mundo extraeuropeo sigue siendo campo para su despliegue económico (fuente de materias primas, mercado para sus productos manufacturados, lugar de inversión de capitales, campo de emigración). Se trataba de una economía dominada por Europa, continente en donde el capitalismo estaba más desarrollado.

2. Pero la dialéctica no concluyó aquí. El mismo despliegue económico dio lugar, en espacios y condiciones favorables, a la formación de unidades más potentes que ahogan el desarrollo económico de Europa.

3. Lo cual, unido al creciente desarrollo industrial de cada país, originó antagonismos intereuropeos que llevan consigo la negación de la relativa, pero cierta, unidad económica.

C) *Factores espirituales*

Formalmente, la espiritualidad europea se basaba, según se ha dicho, en la unidad en la variedad, lo que originaba, desde dentro, la posibilidad de aparición de factores cada vez más diversos, no sólo dentro, sino fuera de Europa misma, pues ésta se consideraba como depositaria y transmisora de una cul-

tura por esencia universal. Materialmente también. La cultura europea se apoya, en una u otra forma, en la idea de la dignidad de la persona humana, que por esencia no sólo alberga al hombre europeo, sino al *bon sauvage*, y en los derechos del hombre y del ciudadano que, originariamente de linaje europeo y sólo nominalmente universales, tenían en sí la virtualidad necesaria para conseguir su real vigencia universal. De ahí, que al cumplir su vocación universal, Europa misma se crea sus concurrentes.

Surgen con ello nuevas unidades extraeuropeas de cultura que, al principio dependientes de Europa, luego inordinadas en su concierto espiritual, aspiran más tarde a vivir por cuenta propia y no sólo producen un aumento en el ámbito espiritual, sino intentan modificarlo, afirmando su sustantividad frente a Europa, negando la rectoría cultural esencial a ésta y extremando un determinado estilo del saber (el saber técnico y pragmático).

La técnica, por su propia peculiaridad, aunque nacida en Europa y al calor de la ciencia europea, encuentra en los grandes recursos de las potencias extraeuropeas las condiciones óptimas para su desarrollo plenario. El poder económico y político se desplaza hacia fuera de Europa.

La pérdida de rectoría se agrava por las disensiones internas europeas. En el campo de la cultura se ha producido el mismo fenómeno sociológico disgregador que en el campo de la política. Sólo desde este ángulo sociológico podemos comprender en toda su profundidad la radicalidad de la escisión de la cultura europea. En efecto, mientras que tradicionalmente las representaciones del intelecto europeo pertenecían al mismo estrato social y se sentían solidarias sobre sus fronteras nacionales, más tarde las polaridades políticas y sociales penetran en el campo del espíritu hasta condicionar su horizonte, su temática, etc., llevando al mismo un antagonismo y tensión existenciales.

III

JALONES DE LA PÉRDIDA DE RECTORÍA

Vamos a señalar ahora algunos de los acontecimientos históricos concretos en que se ha manifestado la pérdida de la hegemonía y rectoría europeas.

A) *Políticos*

1. Independencia de las colonias americanas, favorecida por los antagonismos europeos.

2. Creación norteamericana de una forma política distinta del Estado nacional y más adecuada que él, como sujeto de poder, a las necesidades de la época.

3. La doctrina de Monroe, excluyendo del despliegue del poder político europeo al espacio americano.

4. Guerra hispano-americana : expulsión de América de una potencia europea.

5. Guerra europea de 1914-1918, realizada con intenvención de los Estados Unidos y de tropas coloniales.

6. Ordenación política de Europa según esquema americano : los catorce puntos de Wilson.

7. Aislamiento y constitución de Rusia en potencia mundial cerrada en sí misma.

8. Intervención y ocupación de parte de Europa por tropas de potencias extraeuropeas.

9. Plan Marshall, en su dimensión política.

B) *Económicos*

1. Conversión de Europa en deudora de los Estados Unidos a partir de la guerra de 1914-1918.

2. Sistema preferencial de la *Commonwealth* británica.

3. Europa convertida en mercado y lugar de inversión de capitales de los Estados Unidos.

4. Europa convertida en sujeto pasivo de una crisis económica extraeuropea (1929).

5. El plan Marshall, condición determinante de la reconstrucción europea.

C) *Culturales*

También, aunque menos destacados, cabe señalar jalones del ascenso cultural extraeuropeo y la simultánea disminución de la rectoría europea.

1. La formulación del pragmatismo por América y su decisiva influencia en Europa (Bergson y, a través de él, en otras corrientes).

2. Desarrollo de la ciencia hacia la técnica y logro de las consecuencias prácticas completas de aquélla. Ejemplos: sociografía, ecología, métodos de investigación del ciclo económico, etc.

3. Aparte de la posesión de una literatura propia y de su influencia en Europa, hechos que se han dado en otros momentos, existe el fenómeno destacado de que el gran arte de masas (cine) es en buena parte americano.

Junto a esos fenómenos específicamente culturales hay que señalar también el influjo de formas de vida y civilización extraeuropeas, principalmente americanas, sobre las europeas (bailes, viviendas, productos manufacturados, modas, formas del trato social).

IV

La situación actual y sus posibilidades

A) Europa es hoy una pluralidad de Estados nacionales. Dentro de muchos de ellos está en crisis la idea nacional. Hay una inestabilidad política interna. Predomina la pugna de los principios políticos. Existe, además, heterogeneidad en la estructura social. También heterogeneidad económica: la resultante de la pluralidad de economías no constituye una unidad. La pugna existencial domina también el sector de la cultura. En estas condiciones:

1. Europa carece de los supuestos políticos y militares para su existencia. Resultado de la crisis del Estado nacional, como unidad de poder, e incluso de los Imperios coloniales dispersos y difícilmente movilizables, las unidades políticas europeas se han hecho incapaces para resistir un ataque de una de las grandes potencias extraeuropeas. La consecuencia es que actualmente los Estados europeos sigan la estela de los Estados Unidos o de la URSS.

En una alianza entre Estados europeos se producirían las fricciones naturales en toda coalición, mientras que el eventual adversario actuaría con la eficacia de un mando y ejércitos únicos y homogéneos.

Y, sobre todo, en la situación actual Europa carece del supuesto económico para la producción de las armas y recursos de toda especie que requiere la guerra moderna.

2. Y ello agravado por otro fenómeno, a saber, su dependencia económica del exterior: Europa occidental de los Estados Unidos y Europa oriental de la URSS. Dependencia que acentúa la dependencia política.

3. La existencia de los Estados europeos y de Europa misma depende del equilibrio entre los Estados Uniros y la URSS;

consecuentemente, hay el peligro de que aquellos Estados tengan el triste destino de servir de objeto de compensación para el mantenimiento del aludido equilibrio, es decir, que tengan un destino histórico similar al de los pequeños Estados italianos y alemanes durante la época de la diplomacia de gabinete. Por consiguiente, la existencia internacional de los Estados europeos ha llegado a carecer de auténtico supuesto real, no está apoyada en una unidad sustancial y se basa en una pura circunstancia mecánica inestable. Por ejemplo, Yugoslavia dejaría de existir como Estado si los Estados Unidos y Rusia llegaran a entenderse para una compensación.

4. Implicada en esta situación general, y tanto en su dimensión interna como en la externa, la cultura europea comienza a carecer de los supuestos de su existencia en los aspectos siguientes: La falta de tranquilidad y de seguridad mínimas que exige la creación, si no de obras individuales señeras, sí la cultura como conjunto. Falta de autenticidad; hoy se hace muy difícil vivir vida auténtica y la cultura es vida. Falta de los supuestos económicos adecuados al *status* social del intelectual. Insuficiencias de medios para determinados sectores de la investigación. Absorción de elementos intelectuales europeos por países extraeuropeos.

B) Ante esta situación cabría a Europa estas posibilidades:

1. Amenazada Europa en su existencia podría no tener voluntad de defenderla.

2. Amenazada en su existencia podría defenderla irracional y tumultuariamente por puro instinto de conservación.

3. Amenazada en su existencia podría defenderla por estimar que es objetivamente valiosa, política y culturalmente.

El valor político de Europa es patente. Por lo pronto es un elemento de armonía y equilibrio en la constelación política mundial y, como tal, garantía para la paz. Y ello no sólo por razones nobles; también porque toda guerra previsible habría de desarrollarse en territorio europeo y sería conducida por poderes extraeuropeos.

La exigencia del mantenimiento de Europa deriva, igualmente, de la necesidad de que se conserven en el mundo determinadas formas de vida espiritual, social y ética, que van adheridas no a éste o al otro sistema, sino a la esencia misma de Europa.

V

Pauta para el trabajo

En estas condiciones es clara no sólo la necesidad, sino también la justificación del estudio de la unidad de Europa. Este estudio habrá de plantearse, en primer lugar, el problema de si la organización de unidad tiene en cuenta la realidad política, cultural y social de Europa, tal como se halla en la actualidad, reforzando sólo sus factores unificadores, o puede intentarse su supresión, creando nuevas formas de organización política que lleven consigo una nueva cultura y formas de vida.

Por tanto, el problema se planteará:

1. Posibilidad de organizar la unidad europea con supresión de los factores diferenciales.
2. Posibilidad de, dentro de los factores diferenciales, reforzar los factores de unidad: a), política; b), económica; c), cultural.

Según sea la solución a estas cuestiones, serán los problemas singulares que se tengan que estudiar.

SOBRE LA SITUACION ACTUAL DEL EUROPEO

(1949)

(Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el 26 de abril de 1949)

Lo que distingue la situación en que se halla colocado el europeo de hoy de todas las situaciones habidas es la conciencia que tiene de su propio fracaso. Conciencia de fracaso radical e irremediable. Le atosiga, sin duda, la quiebra alucinante de pueblos e ideas, valores e instituciones, normas establecidas y formas de vida milenarias. ¿Mas, por ventura, la experiencia es nueva? Si no lo es, ¿por qué resuenan con tan grave alboroto las lamentaciones sobre la inutilidad del esfuerzo humano? «Ser a muerte», dice del hombre Heidegger; «la última palabra de su vida, el fracaso», proclara Jaspers; «pasión inútil y vana, el hombre», anuncia Sartre.

¿A qué vienen tan graves improperios y acusaciones? Quien no se alimente de las luces falaces y optimistas del idealismo de hace unos decenios, sabe sobradamente que el hombre es un gran colector de fracasos a lo largo de su andadura. Pero a veces le es dado olvidarlos fácilmente. Mientras el hombre sintió su propio caminar en el tiempo como un eterno volver hacia los principios, un ciclo perenne, las quiebras, las caídas, se le antojaban puntos fugaces y pasajeros, bajos en el camino circular que inevitablemente lleva a recomenzar la andadura. Todo cae; mas todo renace y reflorece. Así la mente del hombre antiguo, griego o romano. Así vieron Tucídides y Polibio, con dolor, pero con la certidumbre del renacimiento, la ruina de su patria. En cerrado y regular ciclo transcurre la historia de los pueblos. Sólo la Tyche, el hado, interrumpe esa regularidad con su inconsistencia y sus golpes imprevistos. Es paradójica y para-

lógica. Junto a la Tyche, para sosiego del hombre, la lógica del acontecer en círculo. Cuando se malogran sus empresas, el héroe antiguo tiene conciencia trágica de vencimiento, no de fracaso.

Ya no le ocurre lo mismo al que siente el camino temporal como una peregrinación única e irrepetible, con un mojón a la salida y otro a la llegada, distensión a lo largo, más que vuelta en redondo. Entonces la caída parece algo más que un bajo en el camino: puede no tener remedio, ser más que estadio pasajero, definitivo. Tal fue la vivencia que el cristiano genuino tuvo de la caída del Imperio Romano. La de Ammiano Marcelino, la de Salviano, la de San Agustín y Orosio. Lo que cae, cae para no levantarse: «El cielo y la tierra pasarán; ¿qué hay, pues, de asombroso si también a la Ciudad le llega su fin?» (San Agustín: *Civ. Dei*, IV, 33). Aquí no hay conciencia trágica de triunfo o vencimiento, sino de «decadencia». Lo que «decae» y degenera suscita, por lo pronto, un sentimiento, el temor: «El pueblo romano muere y ríe (*moritur, et ridet*), pero en casi todas las partes del mundo siguen a nuestra risa las lágrimas, y sobre nosotros vendrá la palabra del Señor: ¡ay de vosotros que os reís, porque lloraréis!» (Salviano: *De gubernatione Dei*). Pero suscita al mismo tiempo la esperanza, como la agustiniana de que un día el Imperio Romano, renacido, renovado y transformado por el espíritu cristiano, se afirmará como parte del Reino de Dios, con Roma a la cabeza, como *mater ecclessiae*. La caída no es tránsito en el camino de vuelta hacia lo que fue, sino episodio de una marcha en progresión infinita hacia la plenitud. Temor y esperanza, los dos elementos esenciales de la vivencia cristiana del acontecer. La caída del Imperio significa el caos: «Quando cadet Roma, cadet et mundus». Pero la Roma repristinada y renacida por aguas lustrales entra en el Reino de Dios, y como último representante del orden temporal salva al mundo del caos amenazante. Aquí renacer no es volver a nacer (Orosio); es más bien resucitar. Esperanza de resurrec-

ción, he ahí una de las raíces esenciales de la actitud cristiana. Las caídas a lo largo del camino son tomadas en toda su gravedad, temerosamente. Pero el hombre no tiene conciencia de vencimiento, ni menos aún conciencia de fracaso. Aunque todo amenace hundirse, aunque lo que aparece ya postrado en tierra sea una fábrica tan hermosa, férrea e insigne como lo fue el Romano Imperio; aunque se vislumbre el caos al final de su caída, siempre refulge la estrella de la esperanza. La caída suscita la vivencia de la propia flaqueza, pero de una flaqueza remediable. Dentro del horizonte cristiano no hay temor sin esperanza.

Cuando esa estrella pierde su fulgencia queda sólo el primer elemento de la vivencia: el temor. Al quedarse aislado, escindido del polo dialéctico de la esperanza, sufre una transformación radical. Quiero pediros vuestra benevolencia para que me sigáis en el análisis de esa transformación y de sus consecuencias fundamentales. En ellas está prendido el destino del hombre europeo.

La transformación puede cifrarse en un vocablo cargado de sobrecogedoras significaciones: *terror.* Es la forma radical qne adopta el temor cuando del horizonte se ha raído la esperanza. Es precisamente el horizonte del hombre moderno, y por esta razón, yo no vacilaría en considerar el terror como una de sus más hondas e insoslayables vivencias. Ninguna de sus grandes hazañas, ninguno de sus magnos testimonios está libre de esta grave carga en la conciencia. Inicia el europeo moderno sus primeros pasos bajo el terror; hoy los cierra bajo el mismo signo. Desde el primero al último paso, el terror ha ido adensándose hasta afectar al hombre no sólo en su existencia individual, sino en su existencia social. No es casual que la parte más voluminosa del pensamiento contemporáneo se ampare en la rúbrica de la «angustia». Tampoco es un azar que desde hace algunos años haya empezado sus primeros balbuceos una nueva rama de la sociología: la sociología del terror. El terror aparece, en efec-

to, como ingrediente constitutivo de la situación social del hombre contemporáneo.

¿Cómo ha llegado a ese punto? ¿Con qué instrumentos ha intentado el hombre señorearlo? ¿Qué saldo arroja su hazañoso esfuerzo?

* * *

¿Cómo ha llegado a ese punto? ¿Cómo ha intentado el hombre señorearlo? La primera vez que el europeo se ve acometido de terror genuino es en los umbrales del Renacimiento. Parece presentirlo el propio Dante en su alegato contra la plebeyez y la soberbia de los príncipes italianos. Recordád conmigo las vívidas páginas con que Burckhardt abre su maravillosa colección de estampas renacientes. Entre el Emperador —que ya no es considerado como señor feudal, sino, a lo sumo, como cabeza de los poderes existentes— y el Papa —fuerte para impedir cualquier unidad, pero débil para imponerla él mismo— pululan una serie de configuraciones políticas, ciudades y tiranos, cuya existencia es puramente facticia. Entregados libremente a sus propios impulsos, muestran el egoísmo desencadenado en sus más terribles rasgos, violando todo derecho y ahogando en germen toda constitución saludable. Por primera vez en la historia se levantan tronos fundados descaradamente sobre el asesinato en masa y atrocidades infinitas, conquistados por toda clase de medios, sin más preocupación que la meta a lograr. Oleadas crecientes de terror sacuden la vida de estas ciudades y tiranías, como la que describe el propio Burckhardt del gobierno de Juan María Visconti en 1409: hambriento por la guerra permanente, el pueblo grita en la calle: «¡Pace! ¡Pace!». Visconti pone pena capital a los que pronuncien las palabras paz o guerra, y obliga a los sacerdotes a tachar de la Misa el *dona nobis pacem*, que es sustituido por el *dona nobis tranquillitatem*.

La primera forma del terror moderno, el terror renaciente, es el terror que sigue a la secularización. Con sonrisa irónica y despreocupada se va alejando el hombre del orden medieval, un orden jerárquico y estático que parece cohibir a un ser que se ve a sí mismo como pura energía, eternamente inquieto, como una maravilla dinámica, siempre en tensión, siempre en movimiento, capaz de jugar todos los papeles y adoptar todas las formas, cuyo valor estriba no en lo que es en cada instante, sino en su devenir, en sus anhelos. Este hombre no siente ya su andadura tempórea como una marcha singular y única de la tierra al cielo. El cielo está ya en la tierra, en la vida misma, en su actividad, en su incesante afán. Pero esta retracción del allende al aquende se paga al precio del desorden. Confiado a su propia vida, se le antoja esa vida sin sentido, azarosa y casual, a merced de poderes extraños, sujeta a leyes ajenas a ella misma. El desorden por doquier. El hombre, un manojo de pasiones, cuyo movimiento se produce en el sentido metafísico del descenso. Los instintos le llevan por tendencia natural hacia el desorden. La inteligencia propende también, naturalmente, al error. Todo corre hacia el desorden, *y del desorden sin esperanza brota el primer terror.*

¿Cómo va a responder a esta situación el hombre del Renacimiento?

Si el terror le viene al hombre de lo irregular, lo sorprendente, lo imprevisto y lo imprevisible de su propia vida, hacen falta dos condiciones principales para salir de tal situación : primero, que el hombre sepa lo que ha de hacer en cada uno de esos imprevistos momentos y circunstancias. Segundo, que esté en condiciones de imponer a esa realidad desordenada sus propios proyectos de orden, por arte de razón o por arte de encantamiento. El resultado de esta doble actitud, que podríamos simbolizar en Maquiavelo y en Leonardo de Vinci, es la creación de un orden con pretensiones totalizadoras : el Estado moderno. Ese orden se apoya en un nuevo saber con ribetes de ciencia : la Ciencia Política. El poseedor de ese saber, el nuevo

sabio, es, precisamente, el «político». Veamos cómo se constituye ese orden destinado a señorear el terror.

El Estado empieza por postular un orden unitario. Un orden que hace tabla rasa de la poliarquía medieval, con su copiosísima pluralidad de unidades minúsculas de poder, universidades, colegios, corporaciones, estamentos, ciudades, territorios, para dar paso a una unidad efectiva y autónoma de señorío, unidad soberana con medios propios de poder y capacidad de ejercerlo con perfecta continuidad, sin intermitencia. Un poder capaz de poner fin al desorden, que aparece bajo especie de guerra permanente. Este poder se asienta sobre tres creaciones específicamente modernas: el ejército permanente, un aparato burocrático único altamente eficaz y un orden jurídico unitario, omnicomprensivo y cerrado. El primero entraña el monopolio del poder militar. El segundo permite unificar al máximo el poder político en forma consciente. El tercero convierte al Estado en una unidad de decisión jurídica de carácter universal.

Los tres, sumados, crean la posibilidad de un orden único y relativamente estático, capaz de unificar y planear a larga distancia la acción política. Así, la segunda nota que define este orden es el planeamiento o planificación. Será un orden altamente racional, donde todo se halla racionalmente previsto y calculado. Desde aquí descubrimos en seguida la tercera nota: el orden del Estado será, por necesidad, un orden total, un modo entero de estar en forma y en unidad, que condiciona todo un sistema de formas de vida, procedimientos y maneras de pensar y de obrar.

Armado de estos tres postulados de unidad, planeamiento y totalidad, el Estado va a empezar a absorber y reducir a orden y figura toda esa inmensa esfera de lo secular, que, desordenada y revuelta, había suscitado en el hombre renaciente el primer terror. Un publicista temerario de la Edad Media moribunda —Marsilio de Padua— había denominado a ese ámbito secular, en contraposición al religioso, con el término «civil». Todo el convoluto de realidades que se han separado de lo reli-

gioso por los golpes de la secularización constituye la «esfera civil», un conglomerado de «sociatates civiles» o «civilitates». Este será el dominio que el Estado va a intentar racionalizar y someter a su orden propio. El orden «político» será propiamente la unificación, el planeamiento y la totalización de esa esfera secular «civil», la reducción a unidad de las «civilitates» o «sociedades civiles». Lo civil —que en principio significa lo no religioso— puesto en orden, es precisamente el orden político, o sea, el Estado. En Maquiavelo, por ejemplo, orden político y orden civil son una y la misma cosa.

Para sostener este orden prodigioso y artificioso, milagro mágico y obra de arte de la razón, único capaz de poner término al terror, el europeo renaciente inventa un nuevo modo de sabiduría: la Política como Ciencia. Es un extraño y difícil saber de muy complicada textura. Por lo pronto, tiene que servir para «predecir» lo que va a pasar, prever lo que las cosas llegan a ser por necesidad. Pero no paran aquí las cosas; ese predecir o prever se propone algo diferente de la pura predicción o previsión. Lo que se pretende realmente con la predicción es dominar el curso de las cosas, crear fórmulas que permitan manejar la realidad con la mayor sencillez posible. Se trata de un saber positivo y, a la vez, pragmático.

El orden político se crea y se mantiene desde la nada del desorden «sabiendo mandar», es decir, haciendo previsible la conducta de los que obedecen para poder manejarla después. Extraño y complejísimo saber que presupone en su titular las más contrapuestas y excepcionales dotes. Accesible a pocos, no será saber «vulgar», al alcance de los muchos (el vulgo), sino «arcano», misterioso y objeto de celoso misterio. El político moderno tiene así algo de profeta y de mago, pues ha de predecir lo por venir y ha de sujetar, con la fuerza de su virtud obradora, a las potestades desconocidas que planean sobre el mundo humano e introducen en su seno el desorden y la arbitrariedad. (V. mi libro *El saber político en Maquiavelo*, Madrid,

1948.) Viene, en cierta medida, a asumir la función del teólogo secularizado. En el arranque de esta sustitución de funciones está aquella hostil conminación del político Alberto Gentilis dirigida al teólogo: «Silete, theologi, in munere alieno!» ¡Callad, teólogos, en lo que no os concierne! El político se siente muy superior al teólogo. Se cree más capaz de educar, de corregir y de castigar; más idóneo para atinar con la forma que mejor conviene al material humano que en sus manos tiene; más valeroso y diestro para señorear la sorpresa de cada día. Es, bien lo veis, hijo de padres muy ilustres. Su padre es el Derecho romano renacido; su madre, la Iglesia de Roma. Está apegado al padre, pero ha renegado de la madre. Al abandonar la casa materna buscó otra nueva en el Estado. La morada es ahora principesca: un palacio del Renacimiento o del Barroco. La salida de la Iglesia fue el éxodo de una colina sagrada hacia el campo de lo secular. Al marcharse, se lleva consigo, abierta o secretamente, muchas cosas santas. El Estado se adorna con no pocos simulacros de origen eclesiástico. Su poder se ve acrecido y sublimado con los atributos y las argumentaciones de origen eclesiástico. El político ocupa ahora las posiciones que ocupara el teólogo, y hereda buena parte de la *potestas spiritualis* de la Iglesia medieval (C. Schmitt).

La Ciencia Política ha nacido, pues, claramente lo vemos ya, como un «saber de salvación» frente a la primera forma del terror moderno, el terror que sigue a la secularización renacentista. ¡Sorprendente y significativa paradoja! Al alcanzar el Estado moderno su punto culminante, como Estado absoluto, cuando parece haberse alzado como castillo roquero y ciudadela inexpugnable, el orden por él creado con pretensiones de unidad y de totalidad se quiebra desde su propio centro. Con la quiebra se inicia el segundo acto del terror. Si del primer acto decíamos que era el terror consiguiente a la «secularización», del segundo podemos afirmar que es el terror que sigue a la «profanación». Por «profanación» entendemos un grado más hondo y más grave de secularización. El escenario de ese segundo acto

comprende toda Europa, aunque aparece eminentemente localizado en tres focos de desorden que van sucesivamente entrando en conflagración: Inglaterra, Francia, Alemania. Frente a este nuevo tipo de desorden, el europeo intentará construir, a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, un orden nuevo, valiéndose de un nuevo saber de salvación.

Veamos ahora cómo se abre el segundo acto del terror.

* * *

Un par de centurias han bastado para que la nueva forma de organización política se consolide y alcance la plenitud de concentración que aparece simbolizada en el *Leviathan* de Hobbes. Es la más radical acumulación de poder que pueda soñarse. «Non est potestas super terram quae comparetur ei». El *Leviathan,* es, a la vez, Dios, hombre, animal, máquina. Es también la fuente exclusiva y excluyente del orden. Lo que en la realidad hay de orden es creación suya. Creación *ex nihilo,* desde la nada del desorden. Todo lo que hay fuera del *Leviathan* es caos, desorden absoluto. Al margen del Estado, fuera de la «sociedad civil», los hombres no son miembros de corporaciones o estamentos, son «individuos» a secas, y su agregación, «multitud» desordenada, muchedumbre. Al orden político, al estado civil, se opone, como contrapunto, el desorden radical del «estado de naturaleza». El «estado de naturaleza» es, precisamente, un estado de terror. Cada uno puede matar a quien quiera, y todos pueden llegar a ese extremo. De ahí que cada cual sea enemigo y contrincante de los demás. Para que el reinado del terror acabe hace falta que el Estado lleve a colmo y perfección su inicial vocación de totalidad. Que no se limite a señorear el dominio de lo secular, que antaño se desgajara de lo eclesiástico; tiene que señorear también lo religioso. He ahí la «profanación». Lo político no se contrae ya a lo «civil», como el ám-

bito de las cosas seculares «que se miden por el tiempo», abarca también la religión. Con la consolidación del Estado absoluto se abre el segundo acto del drama del terror. *Del seno mismo del orden político empiezan a desprenderse en forma turbulenta una serie de elementos dispersos que tratarán de constituirse como una realidad autónoma frente al Leviathan:* primero, la esfera de la intimidad religiosa; luego, la esfera del pensamiento; en seguida, la economía; por último, el reino entero del espíritu objetivo: la Cultura. El nombre que sirve de bandera a estos elementos rebeldes, alzados contra el Estado, es el vocablo que sirviera para calificar el orden político creado por él: la *sociedad civil.*

La dialéctica entre el Estado y la Sociedad nos desvela cuáles son los grandes protagonistas del acontecer a partir del siglo XVII. Es una contienda con nuevas armas y nuevos métodos, que da nacimiento a un nuevo y más complejo tipo de terror: el terror «revolucionario». Como el Estado constituye un orden cerrado y absoluto, carece de fisuras. No consiente ningún «derecho de resistencia», autorizado por normas positivas o de derecho natural. Dentro del Estado moderno, el derecho de resistencia es una *contradictio in terminis.* Inevitablemente, por la fuerza misma de las cosas, los jirones de la realidad humana que pugnan por escaparse del *Leviathan* para constiuirse como nueva potencia bajo especie de «Sociedad», no tienen más remedio que negar violentamente el orden que combaten. En esa negación radical y violenta consiste, precisamente, el carácter «revolucionario» de la lucha. Comienza en Europa la era de la revolución y del terror revolucionario. Se deshace el sueño de los constructores del *Leviathan.* La Ciencia Política se demuestra incapaz de sojuzgar el terror.

Los verdaderamente grandes y lúcidos, como Bodino o Hobbes, tienen clara conciencia de su fracaso, del suyo personal como políticos y del fracaso real de la prodigiosa y falaz fábrica que ayudaron a erigir. Se adivina entre las líneas de sus

escritos, en los pliegues de su azarosa vida. Ninguno de los dos se engañó sobre la suerte que le esperaba al *Leviathan*, ni sobre el destino que aguardaba a los políticos y les acechaba a ellos mismos. Habían renegado de los teólogos y se habían separado de las instituciones eclesiásticas. Quedaron así en una situación intermedia altamente difícil y peligrosa. Cuando trasegaron de la Iglesia al Estado las cosas sagradas no tenían intención de profanarlas o destruirlas. Querían poner a salvo del terror de las luchas confesionales un bien precioso. Su intención era mejor que las consecuencias históricas que produjeron. Eran racionalistas, pero no en el sentido de los siglos siguientes. Ni Bodino ni Hobbes se habían pasado al bando del Estado por soberbia, sino para poner remedio al terror que siguió a la secularización. Tampoco se les ocurrió fundar una nueva religión. Se hallaban entre lo nuevo y lo viejo, y fueron difamados por uno y otro bando. Los teólogos de antaño les consideraban ateos, y los «revolucionarios» de hogaño, oportunistas hipócritas (C. Schmitt). Hobbes fue, en realidad, el último «político» de gran estilo, contradictor a ultranza de los nuevos poderes indirectos de la «Sociedad», que no esperaron siquiera su muerte para despanzurrar al *Leviathan*.

* * *

La empresa de destrucción del *Leviathan* se desarrolla a lo largo de un movimiento revolucionario único de ámbito europeo, aunque aparezca entrecortado por luengos períodos de calma aparente y mar de fondo. Vale para él lo que Tocqueville aplicara certeramente para caracterizar una de esas fases: «la revolución recomienza siempre y es siempre la misma». En este proceso centenario se emancipa la Sociedad del Estado en pos de su propia ley histórica. Colaboran en la empresa fuerzas espirituales y reales de muy variado origen y significación, singularmente ese complicado mundo de ideas y potencias históricas, al

que suele darse el nombre de Derecho natural, en sus tres expresiones más eminentes: la calvinista —no la luterana—, la católica y la racionalista. Aunque con propósitos diferentes, las tres se conjugan en el sentido de la resistencia. Su gran argumento es el principio de la soberanía del pueblo. El Derecho natural racionalista se pronuncia resueltamente en el sentido de la Revolución. Comienza, decimos, en Europa el gran drama revolucionario. La primera fase se abre en el mismo siglo XVII, en plena vigencia del absolutismo. El fenómeno es totalmente nuevo y no valen para él las viejas denominaciones, aunque se adorne con una de ellas, siquiera sea en aumentativo: la Gran Rebelión. No se trata de una simple revuelta, rebelión o *putsch*. Más le cuadra, tomado en su sentido prístino y riguroso, el término que la astronomía del Renacimiento introdujo para significar el giro y paso de un sistema existente a una nueva coyuntura (R. König). A diferencia de la «revuelta», que a lo sumo llega a negar la obediencia a los poderes constituidos, la «revolución» se opone a ellos por la violencia y siempre en virtud de un nuevo principio de orden. En la Revolución de 1640 a 1688, la Sociedad civil inglesa se alza violentamente contra el orden fabricado por el *Leviathan*, en nombre de otro orden, que no es «político», sino «social». Parte del supuesto de que esos jirones de la realidad humana que empiezan a separarse del Estado poseen un orden propio, que no es artificioso, ni creado de la nada por arte de encantamiento o de razón, sino espontáneo, nacido de la misma naturaleza del hombre; en una palabra: «natural». Esa realidad que quiere escaparse del Estado, la intimidad religiosa, el pensamiento, la economía, no es una realidad desordenada, como pretende el *Leviathan*, sino ordenada, con un principio de orden fundado en la misma naturaleza. La hipótesis del «estado de naturaleza», que dentro de la dialéctica del Estado absoluto es concebida como caos y desorden y cumple la función de justificar el poder absoluto del *Leviathan*, creador del orden desde la nada, va a jugar ahora como argumento supremo contra el Estado. Así, en Althusio, en Bucha-

nan, Sidney, Milton y Locke. El «estado de naturaleza» no será, como pretende el absolutismo, radical desorden, sino realidad ordenada y sujeta a leyes propias. No ya guerra de todos contra todos y, por tanto, estado de terror, sino de idilio y dulce concordia. A sus ojos, el terror es más bien el orden del *Leviathan*, producto suyo. Este giro decisivo del pensamiento se produce en el seno de la Gran Rebelión. Los rebeldes ingleses se alzan contra el Estado en nombre de un orden, el orden natural de la Sociedad, un orden «social» contrapuesto al orden «político», estimado como desorden, cuyo principio es preciso descubrir. Una serie muy compleja de razones que no es menester desentrañar aquí, hace que ese principio de orden se busque en el restablecimiento del orden antiguo que el mismo *Leviathan* destruyó: el orden de las viejas comunidades, corporaciones, ciudades y estamentos medievales. La Revolución se abre en 1640 con la alianza de los Barones y el pueblo, la nobleza campesina y la burguesía (el *Regnum* de la Constitución estamental) para entrar en posesión de sus antiguos derechos. El 7 de enero de 1689, fecha de clausura de la Revolución, Guillermo III de Orange promete el restablecimiento de la Magna Carta. En realidad, lo que se establece no es el viejo orden medieval, sino el orden de la sociedad civil inglesa, que se constituye como unidad de acción frente al *Leviathan* mediante la implantación del régimen constitucional. Un orden social que pronto transpondrá las fronteras de la vieja Inglaterra para señorear y colonizar el nuevo mundo transatlántico y la India. Todo ello so capa de «restauración» (R. König).

La primera experiencia que el europeo hace del terror revolucionario, la guerra civil apenas interrumpida de 1640 a 1688, deja en él muy leve mella, como si se hubiese tratado de un dulce y suave despertar a la razón y al buen sentido. Se cree tener en la mano la clave de un orden seguro e invariable, tan constante como el orden mismo de la naturaleza. Nos lo revela este candoroso pasaje de Ferguson: «... en los Estados en que la política interior es buena, hasta la misma furia, des-

pués de conmociones violentas, puede transformarse en cordura, y, curado de sus locuras y movido por la evolución de las cosas, puede un pueblo volver a su manera de sentir habitual, o bien, perfeccionándose, seguir el mismo juego, que comenzó en torpeza, y ahora puede resultar capaz de resolver la vida de los pueblos. Como las Repúblicas de la Antigüedad, inmediatamente después de una sedición, o como Gran Bretaña, que al acabar su guerra civil conservó el espíritu de los negocios, recién despertado, y es capaz ahora de desarrollar en todas sus aspiraciones, en la política como en la ciencia o el arte, la misma fuerza audaz. Aparentemente al borde del abismo, se alzan al mayor bienestar».

* * *

La segunda fase del movimiento cala mucho más adentro. Su fecha crucial es el año 1789. El nuevo escenario es Francia. Aquí, el *Leviathan* es mucho más fuerte y sólido que lo fuera el inglés, y la constitución de la sociedad como potencia autónoma requiere mucho más acopio de esfuerzo y de violencia. Roto el Estado del *Ancien Régime,* la gigantesca fuerza acumulada por el protagonista vencedor se expandirá también eruptivamente, sin reconocer trabas ni fronteras. En la Revolución de 1789 no se constituye sólo la sociedad francesa; se constituye simultáneamente la sociedad «total» y «universal». Su portavoz adelantado es Rousseau, realmente el polo opuesto de Hobbes. Es la sociedad absoluta frente al Estado absoluto. No hay más orden que el «natural», que emerge del «estado de naturaleza». Es propiamente el «orden social», resultante del acto creador del «contrato social». Por virtud de este acto generador no se pasa del caos al orden, sino de un orden a otro orden, del orden natural al orden «social» o «civil», del orden de la naturaleza al de la Sociedad absoluta. No de un estado de terror a uno de seguridad, sino de un estado de concordia a otro de paz y civi-

lidad. Es, rigurosamente, la inversión de los términos hobbessianos: la sustitución del Estado absoluto, anarquía y desorden, por la sociedad absoluta, orden permanente y seguro.

Pero he aquí que este orden de la sociedad absoluta va a sufrir súbitamente una sacudida terrible, esto es, terrorífica. Un estremecimiento de pavor, que parte de París y contagiosamente inunda la bella campiña francesa, desvela de pronto las fuerzas abismales que ha desatado el principio de la sociedad absoluta con su retórica robesperriana de la «virtud» y del «Ser Supremo». Es la «Grande Peur», el «gran miedo» de 1789. «Los diputados de las asambleas primarias —dirá Danton unos años después (*Monitor*, tomo XVII)— acaban de ejercitar la iniciativa del terror contra los enemigos del interior. Respondamos a sus deseos. ¡No, nada de amnistía para los traidores!». El que ha hecho esta experiencia no puede hablar de «restauración». Está claro que lo que la rotura del Estado desencadenó no puede ser retrotraído al antiguo cauce del orden anterior al *Leviathan*. Será menester anudarlo en un orden nuevo, en su orden propio, el orden de la economía, el del pensamiento; en una palabra: el orden de la sociedad. Es el único orden verdadero, pues lo demás, lo «político», es sólo la superficie, y, como superficie, expuesto al viento y a la turbulencia: «Concedemos a las formas de gobierno demasiada importancia... —dice Saint Simon, el ciudadano Bonhomme—; la ley que determina las facultades y la forma del gobierno no es tan importante ni tiene tanta influencia en la felicidad de los pueblos como la que determina los derechos de propiedad y regula su ejercicio. La forma del gobierno parlamentario... es sólo una forma, y la propiedad es el meollo (*le fond*). Su fundamento es, pues, el cimiento del «orden social». Los nuevos elementos que han venido a constituir la sociedad son la razón de su orden inmanente. La economía, también el pensamiento y la religión secularizada en moral: «No hay sociedad posible sin ideas morales comunes. En cuanto la moral hace conocer al hombre los

medios de felicidad que le proporcionan las relaciones con sus semejantes, es el vínculo necesario de la sociedad» (Augusto Comte).

* * *

Las dos primeras vivencias del terror revolucionario parecen haber puesto, al fin, en manos del hombre el ansiado secreto del orden. Movido por la fuerza de la realidad que se está constituyendo ante sus ojos como Sociedad, el hombre de los siglos XVII y XVIII se ha visto obligado a hacerse cuestión teorética y especulativa de esa realidad, para dar razón de ella y de su orden peculiar. El esfuerzo por encontrar esa razón es precisamente un nuevo saber, que se alza retadoramente sobre las ruinas de la Ciencia Política fracasada: la Sociología. Lo que el saber político no logró desde el Renacimiento al Barroco, poner orden en las cosas humanas, sorprendentes, imprevistas, tornadizas, inapresables, parece ofrecerse ahora sin veladuras a la mirada del poseedor de este nuevo saber de salvación. Es así la Sociología, por vocación, desde la cuna, heredera directa de los propósitos que dieron nacimiento a la Ciencia Política. Tendrá que dar razón del movimiento de las cosas humanas. Nunca es más necesaria la predicción que en los tiempos de turbulencia. La predicción le servirá para dominar el curso de las cosas y manejarlas. El saber sociológico nace, en cierto modo, como un saber de urgencia, para prevenir y gobernar la revolución. La tarea resulta más sencilla que lo fuera para el hombre renaciente. En un universo simplemente secularizado, el que se proponga señorear el curso del acontecer tiene que habérselas con un principio de arbitrariedad extraordinariamente desconcertante e incalculable para un saber racional: esa potencia trascendente, incierta y misteriosa, indiferente a la inquietud y a los dolores humanos. Hay que adivinar sus giros y acomodarse a ellos. Por eso el saber político requiere altísimas prendas, virtud maquiavélica o sublimes primores gracianescos de ingenio.

Es ciencia de pocos y arcana, que no vulgar. Por el contrario, dentro de un horizonte «profano» no hay hueco para la sorpresa por venir. Bastará apartar la mirada de la superficie, barrida por el huracán, para llevarla resueltamente al hondón de la naturaleza humana. En este aspecto, la Sociología es como la «profanación» de la Ciencia Política. Se presenta como una nueva religión: el «nuevo cristianismo» de Saint Simon o la «religión de la humanidad absoluta» de Comte.

El orden que se busca no es un orden «secular»; es un orden «profano», constituido por la economía, el pensamiento y la moral. Por el otro costado, la Sociología es la «vulgarización» del saber político. Deja de ser ciencia excelentísima y arcana, predio de pocos. El saber sociológico tiene que habérselas con realidades más fácilmente ponderables: la naturaleza humana tomada a lo profano. Es un saber que se dirige no ya a un Príncipe, a un gobernante, sino a la Sociedad, al pueblo. Un saber «vulgar» por el que la Sociedad puede predecir su propio movimiento, el de la economía, el de las ideas, el de la moral, y mediante tal previsión, autogobernarse, proveer para sí misma. Un saber radicalmente positivo y pragmático, sin mezcla de magia, virtud o encantamiento. Un saber que ha de poner al hombre en condiciones de sustituir el fementido orden «político» por un verdadero «orden social». Un saber de salvación, que el hombre no espera le venga de fuera, sino por obra de sus manos. En la vocación con que la Sociología viene al mundo se encuentran claramente perfiladas las líneas maestras de su programa futuro: dar razón de las mudanzas humanas desde su naturaleza profana, hacer al hombre capaz de salvarse por sí mismo enderezando su movimiento hacia un orden social que sea como el trasunto y la perfección del orden natural. La Sociología nacida de las dos primeras experiencias del terror revolucionario va a tratar de cumplir este programa enfrentándose con la nueva realidad de lo «social» desde la mentalidad y con el sentido general de la realidad que encuentra vigentes en el momento en que las experiencias se producen. Son los de la

Ciencia Natural, más precisamente, los de la nueva Física de Newton. La naturaleza del hombre es parte de la naturaleza general. No es oscura y misteriosa, impenetrable al entendimiento; se compone de principios que le son del todo accesibles. Tampoco la ley que preside su movimiento es inescrutable; es la ley natural de la evolución que atraviesa todos los estratos de la realidad. La evolución es la versión a lo profano de la vieja visión agustiniana del acontecer histórico como distensión a lo largo de las edades y las generaciones. Ha variado la meta: en vez de peregrinar hacia el Reino de Dios, se evoluciona hacia el reino profano de la Cultura; en lugar del Adán bíblico, transeúnte del aquende al allende, el hombre natural, máquina que se mueve por el interés hacia la consecución de un orden positivo, trasunto del orden natural.

* * *

El sueño virginal de la Sociología positiva, nacida del terror de la «restauración» inglesa y de la «grande peur» de 1789, dura todo el tiempo que el hombre es capaz de olvidarse de su propia experiencia. El «gran miedo» de 1789 fue pronto olvidado. Olvidado, hasta que advino la tercera experiencia, la más inesperada y la más terrorífica: la experiencia volcánica de 1848.

El período comprendido entre 1688 y 1848 fue realmente la Edad de Oro de la nueva Ciencia, a la que Comte, desde el alto balcón de su madurez, bautizó con el nombre de Sociología. Hobbes fue, efectivamente, el último «político» de gran estilo. En medio de la ofensiva que se abre contra él poco después de su muerte, habría que ir a buscar una conminación muy similar a la que el político Alberto Gentilis dirigiera al teólogo: «Silete, politici, in munere alieno». ¡Callad, políticos, en lo que no os concierne! Pero el sociólogo ni siquiera se molesta ya en gritar. El que conmina al silencio tiene

tras de sí el supuesto del diálogo, aunque para no oír al adversario, le mande callar. Los políticos como Bodino o Hobbes aún siguieron personalmente fieles a la fe de sus padres y de sus pueblos respectivos. Fueron racionalistas, pero no radicales en su racionalismo. El sociólogo no grita al que sustituyó al teólogo, se limita a despreciarle. Saint Simon, que aún se adorna con el nombre de «político» llama a éste «legista», más despectivamente, «abogado» (*Obras de Saint Simon*, París, 1865-1878, tomo 21), le tiene por literato y escritorzuelo, bueno para el pasado. Cumplió su función al reducir el desorden feudal al orden del Estado. Pero pertenece a una ralea despreciable, «que se ocupa más de las formas que del fondo, más de los principios que de los hechos». Estos fraseólogos y escritorcillos dominaron en una situación social bastarda. Nada tienen que hacer en el nuevo orden descubierto por la Sociología. El sociólogo vive mucho más cómodamente que el político. No tiene que defender su vida del mismo *Leviathan*. No tiene que huir por una ventana, como Bodino en la Noche de San Bartolomé, para salvar el pellejo, o mantenerse constantemente en exilio y cambiar permanentemente de morada, como Hobbes, para escapar a las zarpas del *Leviathan*. Vive menos suntuosamente, pero con mayor lujo. Ha dejado el palacio renaciente o barroco por un hotel confortable. No vive en el Estado, pero sí en la sociedad, entre la abundancia de los poderes económicos, a los que sirve, y el regalo amable de los poderes intelectuales, a los que pertenece. Su saber de la sociedad le sirve para orientarse certeramente en su curso ordinario y en los avatares de la revolución. Su saber de la economía le permite especular. Saint Simon, por ejemplo, fue un especulador de gran formato. Negoció en tierras, como intermediario en la compra de los bienes del clero y de los emigrantes, declarados propiedad nacional, y en la venta de parcelas a los campesinos y pequeños empresarios. Las posibilidades del éxito de sus especulaciones dependían del éxito de la revolución. Su fracaso podía costarle la cabeza. Si triunfaba, su propia actividad, al transformar el régimen de la

propiedad, habría contribuido a consolidar la revolución. El político legista —teólogo secularizado— tenía algo de mago y de profeta. El sociólogo positivo —teólogo profano— es una curiosa mescolanza de economista, especulador y técnico.

Como el político, también el sociólogo fracasa en su intento de fundar una nueva religión y un orden social perfecto. Todas las sabias composiciones y maquinaciones para articular ese orden son cortadas súbitamente por una densa oleada de terror. Algunas mentes claras, aunque con la lucidez que es propia de toda posición unilateral, lo habían presentido y aun pronosticado acremente: «Abro la historia de la Europa cristiana —dice Bonald en su *Teoría del Poder*, tomo I, libro IV—; veo en ella grandes crímenes; pero veo también, y con frecuencia, remordimientos violentos, acciones expiatorias, grandes virtudes sociales, es decir, virtudes religiosas y políticas; veo el heroísmo en las faltas, el heroísmo en el arrepentimiento. He aquí el hombre, me digo, el hombre de la religión... No está todo perdido, pues si está arrebatado por su pasión natural, la pasión de dominar, el hombre público obedece también al freno de la religión. Recorro los fastos de la Europa filosofante: a través del velo transparente de los acontecimientos, descubro horrores calculados, atrocidades razonadas, sombrías y espantosas venganzas, maquinaciones infernales..., crímenes tal vez desconocidos en los infiernos. He ahí el hombre de la filosofía, me digo... Las atrocidades que veo me hacen temblar por las que sólo puedo sospechar. El amor del hombre no está ya en su corazón, donde la religión le había puesto; se fue con ella. Todo acabó: la felicidad de la sociedad, la conservación de la especie humana no son más que una operación del espíritu..., un problema».

Con el año 1848 se inicia una tercera y más honda experiencia del terror revolucionario. Si despojamos las palabras de Bonald de su atuendo contrarrevolucionario, nos desvelan en qué consiste esta nueva experiencia. Es un nuevo tipo de terror calculado y dirigido, donde la acción aterrorizante viene previamen-

te planeada y enderezada a producirlo y a mantenerlo. Esta nueva experiencia obliga al hombre a sacar consecuencias infinitamente más radicales que las de las dos anteriores: la realidad que ha venido constituyéndose violentamente, en lucha contra el Estado absoluto —la Sociedad— no obedece, ni mucho menos, a leyes de orden, es un averno de confusión. Dejada a sí misma, conduce al reino, no de la armonía, sino del terror. No basta para sujetar a figura ese infierno hirviente con perfeccionar el «orden natural». Ni restaurar, ni perfeccionar, hay que fundar, o mejor «crear» desde la nada. El hombre que vive el terror del 48 se encuentra retrotraído a una situación enteramente análoga a la del hombre renaciente: hay que crear un orden a cualquier precio, desde el desorden absoluto. Pero con esta diferencia: el hombre del Renacimiento fabrica un orden fuerte y seguro, cerrado y radicalmente unificado. El hombre del 48 encuentra destruido ese orden. No le sirve ni volver al pasado, ni echar mano de lo que ya no encuentra en el presente. Aquí ya no hay salida. La pugna entre el Estado y la Sociedad ha llegado a un punto que no consiente posiciones equívocas. O se apoya resueltamente a uno o a otro. Apoyar hasta el límite, es decir, hasta la negación del término contrario.

Cabe también no apoyar a ninguno de los dos y propugnar la vuelta a un orden anterior a la contienda. Esta fue la respuesta de *Donoso* al terror del 48. La vigencia del terror le convence que el hombre no es un compendio de paz y de armonía, como pretende la religión de la humanidad absoluta, sino un ser cargado de enemistad y de voluntad de aniquilamiento. Frente a ese abismo de inhumanidad en el hombre de nada valen los «saberes de salvación». La salvación no se logrará por el saber, sino por el sacrificio. Por el sacrificio cristiano. Sólo el retorno a la Iglesia católica salvará a Europa de un terror total e irremediable.

Nadie escuchó la voz de Donoso. Su nombre, sus palabras, entraron en el inmenso reino de los olvidados. Otras voces sí fueron escuchadas, sobre todo las que apoyaban resuelta y de-

finitivamente a la Sociedad contra el Estado, proclamaban al Estado como instrumento de explotación de un grupo social por otro, condenaban el orden social nacido de las dos primeras revoluciones y preconizaban apocalípticamente el reinado definitivo de la libertad en una sociedad absoluta. Es el coro de voces que se oyen resonar a través de los párrafos de bronce del *Manifiesto comunista*: Straus, Bruno Bauer, Engels, Carlos Marx. La tercera experiencia revolucionaria obliga a cambiar el sencillo esquema de que partiera la Sociología en 1688 y 1789 para dar razón del movimiento y de la revolución. El acontecer histórico no transcurre a lo largo de una línea plácida y continua de evolución, sino en forma de antagonismos que se disuelven uno tras otro en síntesis superiores. La marcha de la realidad entera y de las cosas humanas es «dialéctica». El marxismo se encara con el orden social constituido a lo largo del proceso revolucionario que destruyó al *Leviathan* y subraya en él su dimensión negativa: el proletariado. Sólo cuando se niegue esta dimensión negativa, cuando se elimine de la sociedad el proletariado, surgirá el verdadero orden social que afanosa e inútilmente busca la Sociología. Sólo entonces se habrá llegado a un orden verdadero y estático, sin dialéctica ni movimiento. La sociedad absoluta es el reino quiliástico de la libertad absoluta, donde no hay siquiera movimiento y donde la misma Historia queda aniquilada en la visión escatológica de un futuro que no es ya propiamente tiempo. El sociólogo marxista tiene, como el político de antaño, algo de mago y de profeta, y como el sociólogo burgués, mucho de economista y de técnico. Es el teólogo de la religión que advendrá cuando el Eon cristiano toque a su fin.

Hubo también una propuesta inteligente que pocos entendieron, acaso porque las mentes no estaban maduras para comprender su alcance: el programa de una monarquía social, alzada sobre la pugna entre el Estado y la Sociedad y capaz de enfrenar la revolución. Sólo algunas monarquías europeas lo siguieron, aunque imperfectamente. Fue la fórmula virginal que

lanzó Lorenz von Stein en su *Historia del movimiento social en Francia:*

«He aquí el principio, que es ley de vida de la monarquía y enlaza los tronos a lo largo de los siglos en los que existió la monarquía y de los que siga existiendo, un principio que dispone del amor, del poder, de la felicidad y de la tranquilidad de los tronos: la monarquía verdadera, la más poderosa, la más duradera y amada es la monarquía de la reforma social... La monarquía como soporte de la idea pura del Estado está sobre las clases de la sociedad y sus antagonismos. Como representación personal de la personalidad del Estado trata necesariamente de intervenir activamente en el movimiento del Estado. La clase social dominante le sale al paso y trata de dirigir al Estado por cuenta propia. En esta lucha la monarquía siempre es vencida al final y, o se la expulsa, o se la reduce a la pura representación inactiva del Estado... En esta pugna la monarquía tiene una sola salida segura para mantener su prerrogativa y su alta posición; consiste en ponerse a la cabeza de la reforma social, en nombre del bienestar y de la libertad, con toda la serenidad, dignidad y brío que cumple al supremo poder del Estado. En el futuro, la monarquía llegará a ser sombra huera o despotismo. o acabará en república, si no tiene el alto arrojo moral de convertirse en monarquía de la reforma social.» (Tomo II, 40 y s.)

Los marxistas, tal vez porque intuyeron su peligrosidad, arremetieron en seguida contra la ocurrencia de Stein, diciendo que serviría de pretexto al dominio de una clase sobre las demás, y la fórmula de la monarquía social, como la noble propuesta de Donoso, pasó al cajón infinito de los arbitrios que no se ensayan y rápidamente se olvidan.

* * *

He ahí los tres esquemas fundamentales de orden y los nuevos saberes de salvación con que el europeo ha respondido a las

tres sucesivas experiencias revolucionarias en cuyo proceso se ha constituido la sociedad moderna, primero «sociedad civil», luego «sociedad burguesa» y, por último, «sociedad absoluta». Los relámpagos del terror iluminan de trecho en trecho un panorama esplendente de bienestar, de técnica rayana en el milagro, de hazañas prodigiosas del pensamiento y del arte, de formas de vida refinadas y muelles. Todo invita a olvidar el terror. También el de 1848 fue pronto olvidado. Aquí y allá reflorece levemente el recuerdo como conciencia de «crisis». Han tenido que venir nuevas sacudidas sísmicas de ámbito planetario para que el europeo entre en sí mismo y se haga cargo de su situación. *Llegamos con ésto a nuestro propio presente europeo, que es como la totalización y definitiva implicación de las diferentes líneas del acontecer incoadas en* 1848. La pugna Estado-Sociedad ha llegado a la actualización de sus posibilidades extremas: a un lado, el Estado totalitario, negador de la sociedad, que vuelve a absorber en un grado de concentración que el hombre del Renacimiento o del Barroco no pudo soñar, todo el inmenso dominio de lo secular y de lo profano, el riquísimo reino del espíritu objetivo constituido a lo largo de una dialéctica centenaria, cuya historia hemos dibujado sucintamente. A otro lado, la sociedad total, alumbrada entre los terrores de una revolución total, que se proclama a sí misma permanente, negadora del Estado, y que por la extrema tensión de sus impulsos internos desemboca en la dictadura del proletariado. Estado totalitario y revolución total, he ahí los principales puertos de arribada.

* * *

Sería absurdo pensar que el europeo ha recorrido este largo camino sin hacer acopio alguno de experiencia. El hombre no se limita a transitar por las formas políticas que él mismo va creando. Pasa por ellas, pero, a medida que pasa, cada una deja

en él decantado un poso de experiencia. La historia de la realidad política no es la simple sucesión de unas cuantas formas, es también un proceso en el que paralelamente a la constitución de la realidad se constituye una cierta experiencia de esa realidad. Entre las vivencias graves y hondas que han tenido que dejar en el europeo un precipitado de experiencia está, sin duda, el terror. Acabamos de señalar el sentido singular de esas vivencias: el terror del europeo es el terror específico que brota de vez en cuando de la secularización y de la profanación del viejo orden europeo. A lo largo de ese proceso, el terror se ha ido agigantando y adensando hasta convertirse en «total». Totales han sido las dos incalculables catástrofes de 1914 y 1939, totales y globales sus consecuencias, total también, en el sentido plenario de la palabra, la experiencia del terror que tras de sí han dejado en Europa. Tengo ante la vista un documento impresionante. Es el testimonio inédito de un gran escritor contemporáneo, por cuya carne ha pasado el terror de las dos contiendas y que sabe muy bien lo que significó el del 48. Permitidme que os lo lea: «Conozco todas las clases de terror: el terror de arriba y el de abajo, el que viene de la tierra y el que viene del aire, el terror legal y el ilegal, el caqui, el rojo y, el peor de todos, que nadie osa nombrar. Todos los conozco y sé de su zarpa». Terror total. Terror omnicircundante, que rodea al europeo por todas partes. Mas no como al primitivo, prendido su ser en un mundo religioso y fantasmático, sino como a sacrílego y profanador. ¿De dónde viene? Nadie acierta a localizarlo. Terror «planeado», ya lo predijera Bonald, donde se cultivan cuidadosamente los instintos del miedo y se organizan las oleadas terroríficas, como metafóricamente, en lenguaje reverberante de misterio nos lo hace entrever con el personaje simbólico del guardabosque y sus jaurías de perros feroces la novela *En las escolleras de mármol*, de Ernst Jünger. Terror racionalizado y tecnificado, donde se mantiene una apariencia de seguridad para que el artificio terrorífico sorprenda siempre repentinamente. Terror anónimo, que se oculta tras el sin nombre, para que nadie sepa de quién

viene. Con estos tres caracteres se asegura la nota fenomenológica más típica del terror: su presentación subitánea. En medio de la seguridad aparente, fementida, adviene súbitamente el terror. *Ha llegado así el europeo a una singular y estremecedora situación: a hacer de algo que por su misma esencia repugna la continuidad, un hábito, una habitud.* Un viejo refrán europeo dice que a todo se acostumbra uno, hasta al infierno. Habría que añadir: a todo, menos al terror, que es por su propia naturaleza subitáneo, y como tal, se opone a la costumbre. *Hacer del terror una habitud y, como su correlato objetivo, una costumbre, constituir el terror en fenómeno social permanente, he ahí la hazaña social europea por excelencia.* He ahí también la nota que diferencia el actual terror europeo de la guerra fría de cualquier otra forma de terror. Ha hecho falta toda la dosis cuasi demoníaca de racionalización de que es capaz el europeo para producir un fenómeno de tal intensidad y constancia. Algunos de vosotros, familiarizados con la pintura, acaso recordaréis un famoso cuadro de Böcklin. Un pastor ha subido a los quebrados peñascales del monte en un día de sol abrasador; súbitamente, por entre la quebraza, sin distinguirse apenas de otros trozos roqueros, divisa un rostro burlón y gesticulante: es la cabeza del dios Pan. Un terror súbito, irracional se apodera de él; en desalada y salvaje huída baja del monte, seguido por sus cabras. Es la imagen del «pánico», el viejo símbolo del terror que emana del dios Pan. Un terror repentino y sin sentido que se traduce en huída irrefrenable, irresistible. Es la imagen clásica que simboliza el terror como fenómeno individual. No hay, que yo sepa, en la pintura, ningún cuadro que haya acertado a figurar plásticamente este insólito y paradójico modo de terror que es el terror convertido en habitud, el terror como una forma del «nosotros» en que lo social consiste. Tal vez, sin proponérselo temáticamente, la obra de Goya. Esos ojos goyescos, que se encuentran inevitablemente en sus cuadros, ojos inconfundibles, de desolación, de desamparo extremo, de tinieblas, que traicionan como un deseo de huir irrealizable porque la voluntad está

paralizada, ojos sin brillo de razón, deslumbrados por la invasión de un caos de sentimientos, que parecen ver monstruos más que seres normales, ¿son, por ventura, los ojos de un ser poseído por la habitud del terror? Los grandes pintores tienen la pupila fina y siempre calan más adentro que sus contemporáneos. Tal vez quiso sugerir con la presencia permanente y obsesiva de esos ojos el sentido último de un mundo, que presentía próximo, del que la razón huyó para dejar paso a las fuerzas abisales. Cuando la razón duerme por el terror, reptan hacia la tierra las alimañas del profundo: el sueño de la razón produce monstruos.

El terror constituido en habitud y, por tanto, en fenómeno social, grave tema de meditación política y sociológica. ¿Cómo podemos imaginar una relación social configurada por el terror? Consiste lo social en que el hombre afecta al hombre bajo especie de «nosotros». Resulta casi una contradicción pensar que la afección recíproca de terror pueda constituir un «nosotros» propiamente dicho. El primer efecto del terror es suscitar en el que lo sufre un impulso a aislarse, a retraerse en sí mismo. El instinto de conservación, súbitamente sacudido, incita a huir. Como las sombras desnudas de los falsarios Myrra y Schicchi, que Dante describe en *El Infierno*: «Che mordendo correvan di quel modo, che il porco, quando del porcil si chiude». La afección recíproca por el terror produce en los sujetos que la reciben su aislamiento recíproco, vehemente impulsión a huir el uno del otro. Es una curiosa y paradójica relación social en la que los términos están unidos centrifugalmente. No cabe una mayor degradación del «nosotros». Es un «nosotros» determinado realmente por el aislamiento recíproco, un «nosotros» en permanente atomización y disolución. Es negación y, a la vez, un modo de constitución de lo social. Se diría que lo social, el «nosotros», es simultáneamente sujeto y objeto de la huída: Un «nosotros» en el que la habitud recíproca consiste en el aislamiento es un modo de relación en permanente descomposición. Es el grado extremo de degeneración de lo social. Si la

relación se mantiene es por estar equívocamente fundada sobre la apariencia de seguridad. Radical inseguridad en medio de una seguridad fingida. Las explosiones continuas del terror mantienen la habitud. Lo más grave es que anonadado el hombre por este tipo de habitud se anonadan todos los demás «nosotros» de los que simultáneamente forma parte. Es una forma tan radical del «nosotros», que no sólo antecede a las demás y las subordina, sino que las deshace, desarrolla un gigantesco despliegue de energía, aunque sea para el aislamiento. Arrolla las demás formas sociales. En un instante la sociedad más organizada queda disuelta en un conglomerado de átomos. Toda la rica gama de formas sociales que resultan de las habitudes éticas se aniquila. El terror hace tabla rasa hasta de las costumbres más firmes. Elimina el pudor y hasta la vanidad, una de las habitudes a las que más caramente solemos aferrarnos (Gothein).

Sobre la habitud del terror se levanta también un modo específico de mandar y señorear: el dominio por el terror. Dominadores y dominados se temen y aterrorizan mutuamente. En una carta a Marx, de 4 de septiembre de 1870, dice Engels: «Por dominio del terror entendemos la dominación de gentes que están también aterrorizadas. La Terreur son, en su mayor parte, crueldades inútiles cometidas por gentes medrosas para su propia tranquilidad». Habitud recíproca del terror en el que manda y en el que obedece. Es, naturalmente, la negación del mando y de la obediencia. Pero es un modo de dominación ultraviolento y ultradisolvente. Lo que Engels no dice es que sus propios secuaces eran los llamados a llevar este modo de dominación a su extremo más riguroso y perfecto. En lo que acierta es en reconocer la «inutilidad» absoluta de este modo de dominación. Hasta la muerte, ese acto supremo del hombre que nadie se atreve a profanar, se queda en pura inutilidad. Recuerdo un juicio de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, de un Hegel maduro y desilusionado, que es como la anticipación y la reducción meta-

física al absurdo del terror reinante en la sociedad absoluta: «La única acción, la obra única de la libertad general es... la muerte, una muerte que no tiene ni alcance íntimo, ni plenitud; porque lo que viene a negar es el punto incumplido del yo libre y absoluto; es, pues, la muerte más fría y más vulgar, sin más significación que masticar una cáscara vacía o un trago de agua».

* * *

La reflexión sobre la muerte inútil bajo el régimen del terror europeo contemporáneo dispone la mente a plantearse una última y grave cuestión: ¿Puede el europeo salir de esta situación? ¿Cómo? Lo primero que cumple para poder salir de una situación y entrar en otra es hacerse cabalmente cargo de ella. Yo os invito a que, ayudándome con vuestra memoria a guardar cierta fidelidad a la línea de pensamiento que he mantenido ante vosotros, tratéis conmigo de haceros hondamente cargo de la raíz última de esta situación. No faltan por ahí diagnósticos y pronósticos. El hombre suele ser muy aficionado a agorerías. Ni nos tientan, ni nos compete aquí el oficio de auspiciador. No creemos poseer ningún saber arcano, ni viene en nuestra ayuda una cómoda filosofía de la Historia como evolución positiva o como dialéctica. Tratamos, sencilla, pero gravemente, de hacernos cargo de la situación.

Corre por buena moneda un pronóstico nacido de resignación escéptica sumada a la indolencia: la situación actual de Europa es «patológica». El europeo está «enfermo»... necesita de una buena higiene. Se reproduce en esta actitud, con sorprendente analogía, la misma que hace más de dos milenios tomó Platón frente a la arbitrariedad y la corrupción de la vida política ateniense. Los griegos estaban enfermos, había que sanarlos. Para curarlos, Platón emprendió entonces su heroica navegación en pos del ser y de las ideas. Ningún europeo, que yo

sepa, ha emprendido hoy navegación alguna. Habla de higiene, de higiene del terror, de la disciplina como remedio, de la vuelta al Estado de Derecho y sus instituciones, de controles democráticos eficaces, de desplegar una actividad incesante del más noble humanismo, de fomentar el espíritu socialista de libertad. ¡Menguadas fórmulas, si se las quiere medir con la hazaña platónica! Lo más grave, como le ocurrió a Platón, es que el europeo no está «enfermo» como tampoco lo estaba el heleno de antaño. El europeo no está enfermo, ni se va a morir como europeo, sino que sigue siendo europeo. Como vamos a ver, esto es lo realmente grave.

Dos de las potencias intelectuales más fuertes del tiempo presente, el marxismo y el existencialismo, disparan su diagnóstico de consuno, aunque desde supuestos últimos muy diferentes y, por cierto, muy a lo hondo. No se dirige sólo al europeo, sino al hombre contemporáneo, en general. Naturalmente, el marxismo excluye a los que pertenecen al mundo comunista. El hombre, dicen ambos, está extrañado de sí mismo, enajenado de su propio ser. Enajenado de sí mismo, dice Luckacs, glosando canónicamente los viejos textos marxistas, en su libro *Historia y conciencia de clase*, porque la forma de trabajo en la sociedad moderna lleva al hombre a enajenarlo como mercancía, y como el trabajo es mucho más para el hombre que un simple medio de mantener su vida, más que una actividad económica es una actividad existencial que le afecta por entero, al enajenar el trabajo lo que realmente enajena es su propio ser. Los productos del trabajo se enajenan de su productor, y su productor se enajena también de sí mismo. La enajenación afecta así al hombre entero y verdadero. El hombre se torna mercancía, se reifica, se hace cosa. Grave objeción crítica al capitalismo, cuya fuerza no puede desdeñarse.

Enajenado está el hombre actual de sí mismo, dice Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*, porque «se ha olvidado del ser», y, al olvidarse, ha perdido su patria, su morada, porque la morada verdadera del hombre es el ser. Ha dejado el

ser por lo más inmediato, los entes, las cosas, los hechos, las cosas de la vida. Así, en vez de dejarse afectar por el ser, el hombre contemporáneo se deja afectar por las cosas y se olvida del ser. Al ocuparse sólo de las cosas, éstas se le aparecen exclusivamente como instrumentos para su manejo y ocultan el ser. En eso, no en otras determinaciones triviales, estriba la esencia del materialismo. Todo lo que es, aparece como material de trabajo. He ahí, perfectamente circunscrita, la esencia de la técnica. La técnica oculta así en su seno la almendra del materialismo.

¡Buena estocada al corazón del marxismo! Va también directamente disparada contra este mundo materialista de la técnica con sus *bunkers* y sus feas barracas.

Extrañamiento del hombre de sí mismo equivale a inhumanización. El diagnóstico parece claro: hay que rehumanizar al hombre. El humanismo se ha convertido en el tema de moda. Para los marxistas, rehumanizar significa anegar al hombre en lo social, porque sólo anegándolo en lo social se apropia el hombre de sí mismo: «es —dice Marx, en su jerga dialéctica— una apropiación real de la esencia del hombre por y para el hombre, por cuanto descansa sobre la plena conciencia del hombre, que puede de esta suerte retornar a sí mismo como un ser social, es decir, como un ser humano». Para Heidegger y algunos existencialistas, rehumanizar supone volver al hombre a su verdadera morada, acercándole al ser, llevándole a vivir en su proximidad. Cobran entonces las cosas para el hombre su dimensión de ser, dejan de ser puros instrumentos, para hablarle del ser. Afectado por el ser, iluminándolo en su verdad, haciendo que las cosas sirvan al hombre de pretexto para iluminar el ser, el hombre es plenamente humano y se le hace accesible el horizonte de la deidad. Rehumanizar es volver a hacer al hombre pastor del ser, custodio suyo.

Tocamos en estos ejemplos los dos extremos, coordinados, pero opuestos, de la mentalidad contemporánea. Dejemos a un lado las soluciones que proponen —supermaterialista y bestialis-

ta la una, superespiritualista e incorpórea la otra— y enfrentémonos resueltamente con el fenómeno, verdadero en sí mismo, aunque mal interpretado, del extrañamiento del hombre de sí mismo.

El europeo actual está extrañado de sí mismo, enajenado de su propio ser. Cierto. Sabemos las razones que le han llevado a tan desmañada situación. El europeo está hoy viviendo en formas que son extrañas a su ser. ¿Quiere esto decir que esté enfermo? ¿Que haya dejado o que vaya a dejar de ser europeo? Sería una solución muy cómoda. Bastaría con dejar de ser. Europa se curaría dejando de ser... Desgraciadamente, el hombre no tiene en su mano dejar de ser. Viene a mi memoria un precioso pensamiento de Xavier Zubiri. El miedo a la muerte, la famosa angustia en que tanto insiste el pensamiento de nuestro tiempo, no es el miedo a la nada, el miedo a no ser, a dejar de ser. Es algo infinitamente más grave y verdadero: el miedo a «tener que ser». El problema radical del hombre no consiste en «ser o no ser», sino en «tener que ser», en tener que definir constantemente su propio ser dentro del ser en general. Esta suspensión en el ser hace que el hombre sea por su propia naturaleza radicalmente inquieto. La inquietud le viene de que constitutivamente está vertido a la realidad. Lo que le inquieta no es ser de una manera o de otra, sino ser, a secas.

Y aquí es donde yo buscaría la raíz metafísica de la situación del europeo actual. Está sumido en una situación de terror, y el terror le viene, no de que presienta el peligro de dejar de ser europeo, sino de algo infinitamente más terrorífico: le viene de que adivina el peligro, ya seguro, de tener que seguir siendo europeo en una forma extraña a su genuina europeidad, enajenado de sí mismo. Porque lo que se le ofrece como posibilidades de opción son sus propios engendros, formas degeneradas, las formas profanas y depravadas de su propia europeidad. He ahí la raíz del terror. El terror contemporáneo es la forma histórica que adopta la vivencia de la inquietud, como raíz metafísica del hombre, cuando el hombre se encuentra forzado a

tener que ser en una forma degenerada de sí mismo, enajenado y perdido de sí mismo.

Si se encontrase realmente forzado, la situación sería irremediable. Pero el hombre sólo está forzado a ser, no a ser de una manera o de otra. En eso estriba precisamente su libertad. El europeo de hoy no está forzado a seguir siendo un europeo degenerado y a insertar su vida en formas que son los engendros de su propia europeidad depravada. Puede volver sobre sí, meterse en sí mismo, verterse hacia sí mismo, convertirse en sentido paulino. No es un enfermo. Puede alzarse sobre su propia vida para definirla en el ser y desde el ser en la forma que le exige lo que antaño fue y pudo ser. No un europeo depravado a lo profano, sino revertido a su propia y más entrañable europeidad. Puede y debe salir de su actual situación. Es un llamamiento a la fortaleza del europeo, para que salga del terror, tome su vida en su mano y entre en el sosiego, inscribiéndose resueltamente, allende el terror, en el horizonte del temor de Dios y de la esperanza.

UNIFICACION POLITICA DE EUROPA Y SOBERANIA NACIONAL

(BASES DE UNA ENCUESTA A ESCALA EUROPEA)

(1970)

(Conferencia pronunciada en el "Cercle des Nations", de Bruselas, el 7 de noviembre de 1970. El desarrollo de la encuesta, en el que iban a colaborar Jesús Fueyo y Salustiano del Campo, antiguos y entrañables discípulos míos —hoy catedráticos eminentes de Teoría Política y Sociología, respectivamente— ha quedado en suspenso al ser yo nombrado Embajador en Bonn, en Junio de 1971. El curso ulterior de las cosas europeas desde 1970 confirma la validez del proyecto y la utilidad de llevarlo a término.)

El proceso de unificación de Europa se encuentra actualmente en una fase decisiva, por un lado, llena de promesas y perspectivas favorables, por otro, cargada de riesgos y de dificultades.

Es favorable a la unificación la marcha misma de los sucesos, la presión creciente de los acontecimientos y un hecho de enorme peso: las cuatro potencias principales de Europa están, en lo fundamental, a favor de la unidad. Esta opción de fondo es una garantía de progreso. Ha habido últimamente un salto brusco, un incremento cualitativo hacia la unificación: la decisión de ir abriendo la puerta del Mercado Común a Inglaterra y la declaración solemne del Reino Unido, por boca de su Gobierno y de los representantes de todos los partidos políticos, de que acepta, no sólo el Tratado de Roma, sino todas sus implicaciones y secuelas económicas y políticas.

Juega también a favor la presión de los acontecimientos dentro de los principales países europeos, las dificultades crecientes con que se topa por no encaminarse a la unificación con la celeridad debida y por no llegar hasta donde conviene llegar. Pronto lo veremos al examinar los obstáculos que traban el progreso.

Un dato real favorable es la opinión de las juventudes de Europa, que ha optado decididamente por la unidad, aunque el entusiasmo de la primera hora se haya enfriado un tanto por la conciencia creciente de que Europa carece de pasión y dinamismo y los problemas europeos ofrecen escaso interés. Y, sin embargo, Europa puede volver a ser la gran pasión de una juventud, incluso la contestataria, que critica ásperamente su

propia sociedad y parece dispuesta a la acción revolucionaria, si se acierta a convencer de que la verdadera revolución de la hora presente es Europa, y los problemas de Europa son para todos los europeos, sin excepción, una síntesis de los problemas de nuestro tiempo. Es muy probable que la crisis de la educación y de la enseñanza, cada vez más patente en todos los países europeos, no tenga salida adecuada si no es a nivel europeo y con un programa general europeo de reforma de las estructuras y de los principios docentes.

Ahora bien, la marcha de los sucesos ha puesto también de manifiesto el carácter utópico de algunas ideas sobre una Europa integral a lo largo y a lo ancho, de Lisboa a Vladivostock. La experiencia de Checoslovaquia ha quebrado estos sueños al mostrar que esa Europa geográfica completa significaría la derrota de Europa occidental y el triunfo de la U. R. S. S. La decisión evidente de Rusia de mantener en Europa su sistema de dominación imperial, envuelta sin rodeos en la doctrina Brezhnev sobre la unidad del campo socialista, ha desvanecido el sueño neutralista de un sistema paneuropeo de seguridad, asentado sobre la supresión de los bloques, la fragmentación de los bloques (la llamada «Europa de las Patrias») y la posibilidad de la unificación de Alemania bajo el control de un concierto europeo-soviético de Estados soberanos. El Tratado entre Bonn y Moscú, aún no ratificado, puede tal vez abrir paso a una rearticulación general de Europa sobre bases nuevas y aún no previsibles, pero no hará el milagro de suprimir los bloques y no es probable que conduzca a la unificación de una Europa geográficamente íntegra.

Día a día se va también afirmando en los círculos intelectuales, políticos y diplomáticos de Europa la convicción de que el progreso de la unificación en un campo es una conquista precaria si no va seguido por el progreso en todos los demás, por la razón evidente de que todo está ligado entre sí, y lo que es más importante, el progreso general hacia la unidad depende en última instancia de la unificación en el plano político. La mar-

cha misma de las cosas demuestra que ha llegado el punto en que la unificación política, esto es, la creación de órganos supranacionales, es el prius, el supuesto sin el cual no será posible avanzar profundamente en ningún campo parcial. El proceso de unificación económica —espectacular en algunos momentos— está hoy amenazado de estancamiento. La unión aduanera se disloca periódicamente. A fuerza de fuerza se ha llegado a la creación de un mercado común agrícola. Pero los creadores y mantenedores de ese mercado saben que la política agrícola común no podrá continuar indefinidamente si no se resuelve el problema de la estructura campesina de Europa, un problema que ha de ser resuelto en virtud de decisiones políticas. Resulta también evidente que si se quiere salvar la unión aduanera y el mercado común agrícola habrá que dotar a la comunidad europea del poder necesario para trazar e imponer una política de control de precios a nivel supranacional y, en definitiva, una política monetaria común. Ese poder sería propiamente supranacional y habría de ser creado por decisiones políticas. Entre tanto se corre el riesgo de que termine el período transitorio previsto en el Tratado de Roma sin que se llegue a formular una política comercial común.

Hay que tener clara en la mente la idea de que la economía —los intereses económicos— unen, pero también separan y que por su propia naturaleza son contradictorios. Un observador agudo, aunque intelectualmente comprometido, ha pintado con colores vívidos las contradicciones internas que aquejan cada vez con más fuerza a los grupos económicos y financieros de Europa. Por un lado, necesitan del Estado en su país respectivo para preservar el orden interior amenazado por la turbulencia de otros grupos sociales poderosos. De ahí su tendencia natural a defender la soberanía del Estado frente a cualquier intento de fortalecer instancias supranacionales. Pero por otro lado, la interpenetración de las empresas gigantes de los países industriales de Europa, apenas iniciada, va poniendo claramente ante los ojos de esos grupos que el Estado nacional no es ya el ins-

trumento óptimo y que será necesario pasar a una nueva configuración política más congruente con las nuevas situaciones socio-económicas de Europa.

En los últimos veinticinco años, la seguridad europea ha descansado sobre las dos superpotencias cuyos intereses se entreveran en Europa. De 1945 a 1949 sobre la posesión exclusiva de armas atómicas por los Estados Unidos. De 1949 a 1955 la base de seguridad quedó ensanchada mediante la creación de fuerzas convencionales en Europa occidental. Al finalizar este período los soviéticos han conseguido un cierto potencial atómico y la seguridad descansa sobre la balanza del terror nuclear. De 1955 hasta hoy ni Washington ni Moscú, a pesar de las crisis, están dispuestos a entrometerse en las áreas de influencia de la otra parte hasta un punto que resulte irreversible. Sin embargo, el equilibrio del terror no puede ser duradero y ya no es suficiente para garantizar la paz de Europa. El período más reciente se caracteriza por la debilitación de la voluntad europea de hacer frente al creciente imperialismo soviético. De otro lado, el Congreso de los Estados Unidos presiona cada vez más al Gobierno para que reduzca sus fuerzas militares en Europa. Las declaraciones del presidente Nixon desvelan la intención de ir limitando gradualmente hasta el mínimo indispensable la presencia y la acción americana donde no sea absolutamente imprescindible. Europa no tendrá más remedio que decidirse a organizar resueltamente una comunidad europea de defensa con un poder ofensivo y defensivo comparable al de los Estados Unidos. Tendrá también que hacer frente al creciente reto en el área mediterránea que es un área tradicionalmente europea. Esta unificación de las fuerzas y recursos defensivos exige decisiones políticas que Europa no está en condiciones de adoptar debido al retraso en que se encuentra el proceso de unificación política.

En cuanto a la política exterior común de Europa, la situación es dramática. Es evidente que los Estados Unidos tienden de manera creciente a devolver a Europa una mayor libertad

de acción política y militar. No sabemos si habrá una Europa lo suficientemente unida para asumir esa responsabilidad. Por el otro flanco, el Este, el bloque del Pacto de Varsovia, ha propuesto una conferencia europea de seguridad, que para que ofrezca más ventajas fuerza a que Europa occidental aparezca formando un frente político unitario.

Por donde quiera que se discurra, se desemboca siempre en la misma conclusión: la unificación política es un prius para que la unificación en el campo económico, social, tecnológico, cultural, de la defensa común y de la acción exterior no se estanque y se siga peligrosamente en un proceso de desintegración de Europa.

La imaginación de los europeos ha sido y sigue siendo fértil para proponer soluciones que permitan salir gradualmente de este anquilosamiento político. Se trataría de crear un centro permanente de acción política interesado por su propia condición en fomentar la causa de Europa y dotado de poder y autoridad suficiente para batirse por ella. Varias vías podrían conducir a ello: 1) utilización de uno de los centros de acción europea ya existentes, ampliando progresivamente su esfera de acción; 2) conferir la rectoría de esta acción a un Gobierno o a un jefe de Gobierno que goce del máximo prestigio internacional; 3) acuerdo de un conjunto de ministros de diferentes países bien imbuidos de mentalidad europea y resueltos a plasmar en instituciones eficaces su voluntad común; 4) designación por los Gobiernos de un grupo de «notables» o expertos máximos de gran vocación europea, encargados de redactar y someter a la aprobación de los Estados proyectos concretos de unificación; 5) elección por sufragio universal de un Parlamento con apoyo popular suficiente para llevar a la práctica los proyectos por él aprobados.

El uso de cualquiera de estas vías o la combinación de varias podría desembocar gradualmente en una política europea común. Casi todas ellas fueron ensayadas a su tiempo y a su modo. La Comisión Europea, el elemento supranacional más di-

námico de las Comunidades económicas, dotada de iniciativa legislativa y de una burocracia propia separada de las burocracias nacionales, dio en 1965 la batalla decisiva para fortalecer su independencia y su autoridad y fue derrotada por la oposición activa del Gobierno francés y la actitud pasiva de los demás Gobiernos, celosos de sus prerrogativas. El Gobierno inglés en 1945 y De Gaulle en 1958, tuvieron ante sí la ocasión de señalar como meta la construcción de una Europa federada con instituciones adecuadas. Hubieran sido secundados con entusiasmo por los demás países de Europa occidental. No lo hicieron. Es difícil pensar en un país de Europa como posible rector que fuera respetado por los demás.

Queda todavía por probar el magno proyecto de un Parlamento europeo elegido por sufragio universal. La elección directa por los pueblos de los Estados europeos haría de este órgano un centro de acción política verdaderamente supranacional. Hasta este momento todos los Gobiernos sin excepción han opuesto una resistencia pasiva a dar este paso decisivo. Y lo que ocurre en torno al Parlamento europeo nos hace pensar que el único experimento histórico de unificación a gran escala, tal vez el único ejemplo relativamente válido para referirlo al problema de la unificación europea —el Estado moderno— se hizo por decisiones políticas y en contra del pluralismo contradictorio de los grupos sociales, económicos, regionales, etc. ¿Podremos realmente caminar si ponemos el carro delante de los bueyes?

Como resumen de este estado de cosas se puede decir —el pronóstico no es difícil— que por tradición, por instinto, por rutina tal vez, tal vez por lealtad a viejos símbolos entrañables, los Estados Europeos no se deciden a transferir a una instancia supranacional europea ninguna de las prerrogativas y notas que integran la esencia del Estado moderno desde su nacimiento: la soberanía. Este hecho nos pone sobre la pista de dónde está el obstáculo fundamental que entorpece el proceso de unificación política. Antes de definirlo, señalemos de soslayo que en el juego de fuerzas políticas de Europa hay un factor contrario total-

mente a cualquier tipo de unificación: el comunismo. Los comunistas, desde Lenin, son «mundialistas», contrarios a una Europa unida. La clase proletaria por definición trasciende las naciones y las fronteras de los continentes. La revolución ha de ser universal. Ya en 1915 Lenin condenó la idea de unos «Estados Unidos de Europa»: «Los Estados Unidos de Europa en régimen capitalista equivalen a un acuerdo para repartirse las colonias». Prefiere los «Estados Unidos del Mundo», naturalmente de un mundo previamente convertido al comunismo, a cualquier tipo de unificación de la Europa occidental. Ve en ella un arma contra la ideología marxista-leninista y las grandes potencias del bloque comunista.

Hecha esta anotación queda en claro que el obstáculo que cierra el paso a la integración política de Europa es la fuerza y la enorme vigencia que siguen teniendo, a pesar de las predicciones en contra, de un lado el concepto de soberanía, de otro, el sentimiento nacional. Como es notorio, la cópula de ambos a partir de la Revolución francesa ha hecho del Estado nacional soberano el centro supremo de imputación del acontecer político a despecho de la institucionalización, ciertamente progresiva pero limitada, de la actual comunidad internacional.

Ahora bien, todos los europeos tenemos conciencia de que ese es el obstáculo principal, pero no sabemos en qué consiste propiamente, cuál es su naturaleza, cuáles los rasgos comunes y los diferenciales en cada país europeo, especialmente en las grandes potencias que han tenido y siguen teniendo vocación histórica universal. Tampoco sabemos en qué estratos y grupos sociales tiene vigencia ni con qué intensidad.

Y este es el nudo de la cuestión. ¿No se podría arbitrar un método preciso para clarificar científicamente estas cuestiones? Creo que sí, y lo que aquí me trae es precisamente el intento de proponer una pauta de investigación sociológica adecuada a la índole del problema. Antes de exponer esa pauta tratemos de fijar con más rigor los términos del problema mismo.

Tratemos de averiguar en qué consiste y cuál es la natura-

leza de los obstáculos principales que se oponen a la unificación. El supuesto de que partimos, que habrá de ser sopesado con rigor en el curso de la investigación, es que el principio dominante en la práctica actual de los Estados de Europa occidental (y de todos los Estados del mundo sin excepción) sigue siendo la soberanía. El segundo supuesto es que dicha práctica se ampara en un hecho muy profundo: el hecho de que la mentalidad y la habitud política en dichos países sigue siendo eminentemente «nacional». Estos dos supuestos hacen que el Estado soberano de vocación nacional, esto es, resuelto a realizar y perfeccionar el sistema de valores que cada nación de Europa considera óptimo para la convivencia, continúa siendo la formación de poder realmente determinante del acontecer político y el modo de comunidad más sugestivo para la mayor parte de los europeos.

No es difícil verificar el primer supuesto. El hecho político decisivo del mundo moderno fue la constitución de Estados soberanos. Constituye un nuevo tipo de organización política cuyo principio interno es el primado de lo general sobre las particularidades, la primacía del bien común. Para asegurar esa primacía hace falta un poder político concentrado, intenso, uniforme, continuo y capaz de mantener el monopolio de poder frente a otros poderes concurrentes. El instrumento intelectual que simboliza y configura la nueva realidad política es el concepto de la soberanía. Este poder tiene dos caras, una interna y otra externa. Hacia dentro lo que caracteriza el poder soberano, no sujeto al derecho positivo, es la irresistibilidad. En este punto los Estados actuales guardan el principio si cabe con más celo y fervor que el Estado absoluto. La cara externa de ese poder es la «independencia». El Estado soberano es por definición independiente hacia fuera. Soberanía y Derecho internacional moderno fueron, pues, términos correlativos desde el principio y siguen siéndolo en la actualidad.

Es menester no dejarse seducir por las apariencias ni por los píos deseos de los internacionalistas. Estos llevan más de un

siglo pugnando inútilmente por borrar del escenario el concepto de la soberanía en sus dos caras, interna y externa. Estas disputas científicas han dado la impresión de que el principio de la soberanía era un artefacto conceptual prácticamente superado. Ilusión falaz. Un observador objetivo de la actualidad política resume su opinión en esta frase: «Los Estados nacionales han postulado y mantenido la soberanía entendida como independencia de todo control externo con el mismo vigor que sus predecesores los Estados absolutos (Schwarzenberger, *Power Politics*, págs 8 y s.). No sólo siguen vigentes el concepto y la realidad de la soberanía, sino que ambos tienen hoy prácticamente el mismo carácter absoluto que tuvieron en el momento de su aparición. Mientras el Derecho internacional no prohiba la autodefensa, esto es, la facultad de un Estado de recurrir a la guerra cuando considere que sus derechos han sido violados, la soberanía no perderá su carácter absoluto cualesquiera que sean las obligaciones jurídico-internacionales que un Estado haya asumido. Y el caso es que el derecho de autodefensa está admitido hoy universalmente en la teoría y en la práctica. Este principio es patrimonio común de todas las naciones europeas. Mientras el derecho de autodefensa del Estado esté garantizado por el Derecho internacional y no exista un Estado mundial con poder de decisión universal, la soberanía del Estado seguirá siendo «legibus soluta potestas» en los casos en que la existencia del Estado se halle en peligro.

Y esta es la situación actual. Si es cierto que la interdependencia de los Estados es creciente y cada vez más honda, también es cierto que no por ello la independencia jurídica y política de los Estados ha sido abolida ni el concepto y la manera de aplicar en la práctica el principio de la soberanía ha sido esencialmente transformado.

Resulta inexcusable subrayar este hecho político esencial y poner al mismo tiempo de manifiesto su incongruencia con el proceso creciente de interpenetración de las sociedades nacionales de Europa en todos los niveles y actividades.

La Carta de las Naciones Unidas y el Tratado de Roma no han cambiado sustancialmente esta situación.

En resumen, pues, hoy como ayer, la comunidad internacional sigue constitucionalmente fundada en el principio capital de la soberanía de los Estados. Y a él se aferran cotidianamente en sus acciones internas y externas los Estados nuevos y los viejos. Y tal vez más que otros los Estados de Europa occidental.

El otro principio dominante en la mentalidad y en los hábitos políticos de los diferentes Estados europeos es el principio nacional.

Uno de los fenómenos más impresionantes del mundo europeo, desde finales del siglo XVIII, es el auge de la idea de nación, hasta que se instala en el centro de la historia y de la política. Un proceso continuo que lleva dos siglos. De Europa saltará a América y de ambas a los otros continentes, contagiando uno a uno a los grandes y pequeños países que componen el pluriverso político contemporáneo. La idea nacional, que empezó siendo el destino histórico de Europa, es hoy principio capital de estructuración política del mundo. ¿Cuál es el sentido de ese proceso y cuáles sus consecuencias?

La nación es una agrupación humana, especialmente intensa, especialmente sugestiva, especialmente vinculante desde la Revolución francesa. Una verdadera «idea-fuerza» dotada de asombrosa vigencia real, por tanto, de legitimidad. Tan fuerte que ha ido desplazando a otras «ideas-fuerza» en la concurrencia por la legitimidad suprema. La historia de la nación moderna no es sino la descripción de esa marcha hacia la primacía en la escala de las instancias sociales legítimas. Hasta la gran Revolución la instancia social legítima suprema fue el Estado y el principio de ordenación del universo político la razón de Estado. Los hechos son muy conocidos y no vamos a relatarlos aquí. Pero el hecho políticamente decisivo es que desde la gran Revolución el centro de gravedad pasa del Estado como instancia legítima suprema a una instancia «colectiva», que asume una legitimidad cualitativamente distinta y produce un vínculo no sólo

prioritario sino absoluto. La soberanía pasa del Estado a la voluntad general, que brota espontáneamente de un fondo insondable, manantial inagotable de poder, la nación. La nación es sentida y concebida como una unidad previa, dotada de fuerza originaria creadora, cuya voluntad es por esencia ilimitada, soberana. Se convierte la nación en principio decisivo y supremo de unificación política. La nación es sencillamente omnipotente, principio supremo inderivable de configuración política, única instancia capaz de legitimar el poder. El mismo Estado tiene ahora que legitimarse desde la nación. En adelante, las acciones políticas no están justificadas si no emanan de la nación.

Lo que interesa subrayar es la tendencia a lo absoluto que está implícita en la idea de nación. Al principio ello se debe a la cópula con el democratismo, pero sería desnaturalizar la esencia del fenómeno y el tipo de vigencia social que le es propio, pasar por alto que en todos sus avatares esa tendencia más bien se ha acrecido que menguado. La razón es la carga ideal que lleva dentro. Primero los revolucionarios franceses, luego Hegel con su doctrina del espíritu del pueblo y, flanqueando a ambos, la famosa tesis romántica de las almas de las naciones. Las naciones quedan sublimadas como las entidades colectivas en las que se manifiesta y revela el espíritu absoluto. Quedan traspuestas del plano empírico a un plano absoluto, el mundo del espíritu objetivo, que se despliega majestuosamente a lo largo de la historia. Encarnan y dan cuerpo al «espíritu del mundo», esencias que se suceden unas a otras en el decurso histórico. En cuanto formas del espíritu objetivo poseen vigencia absoluta en su tiempo. Para el democratismo las naciones fundadas sobre los principios de la Revolución son realización de verdades eternas. Para los devotos del espíritu del pueblo cada nación es, no verdad eterna, pero sí verdad política en su tiempo, formas de manifestación de lo absoluto en el tiempo.

Jamás un colectivo humano ha sido objeto de mayor exaltación. Su soberanía es sentida y aceptada como absoluta en grado sumo, su poder acatado como manifestación del poder de

Dios, un poder originario, inagotable, inderivado. La nación es la ultimidad, el punto en el que irrumpe la razón en la historia y se hace carne real. Frente a esta razón encarnada, la modesta, minúscula razón de los pobres individuos cuenta poco. Un discípulo de Hegel —Ranke— llamará a las naciones «pensamientos de Dios», ideas divinas. Están una frente a otra como totalidades singulares, únicas, insustituibles, valiosas en sí mismas, sueltas unas de otras, autoras de su propio mundo, sus peculiares formas de vida, sus propios bienes de cultura, sus maneras, costumbres y modales. Se supone que cada nación es protagonista de una cultura única, que las culturas nacionales son fenómenos totales, unitarios, todos singulares, con entidad objetiva propia y que por esa sigularidad suya se distinguen unas de otras. La cultura de cada nación sería la variable independiente que define su esencia propia y distinta.

Por una y otra vía —la nación como compendio de la voluntad general y «plebiscito cotidiano»; la nación como expresión singular del «espíritu del mundo»— se llega al mismo resultado: la carga ideal que lleva dentro habilita a la nación para asumir definitivamente la primacía y la soberanía política. El vínculo «nacional» será en adelante el más vinculante. En las opciones últimas, extremas, cuando todo está en juego, se opta siempre por la nación. Es éste un hecho empírico verificable y realmente decisivo. La evidencia, la energía y el poder de movilización de la idea nacional es superior a todas las demás vigencias sociales. Se trata de una primacía de hecho indiscutible dentro de Europa occidental. Naturalmente, la vigencia de la idea es subjetiva, pero tiene la objetividad de un hecho social. Se trata de un gigantesco proceso de «nacionalización» de la conciencia. Un hecho que debe poner en guardia contra los esquemas simples que describen la marcha de la sociedad moderna como un proceso de creciente racionalización. El mundo contemporáneo sigue saturado de mitos y símbolos irracionales con fuerte vigencia.

Un dato que confirma esta observación es la plasticidad de

la idea nacional, su capacidad para desconectarse de sus supuestos originarios —el mundo político de la democracia, que fue el que la realizó— y convertirse en fundamento legitimador de los grandes movimientos fascistas que han sacudido el mundo contemporáneo. Un fino sociólogo —Nolte— describe el fascismo como el fenómeno político definitorio de la entreguerra. En el campo opuesto —Lukacs— se toma como rasgo calificante «la destrucción de la razón» por el irracionalismo. Desde la perspectiva que aquí nos interesa es evidente que el fascismo significó un incremento cuantitativo y cualitativo del proceso de nacionalización del Estado y el intento de descubrir nuevas formas de organización política del ser nacional. Y ciertamente, tomado en bloque, el fascismo fue un intento de configurar la problemática social económica y política moderna desde la idea de nación. Derrotadas las grandes potencias fascistas en 1945, la idea nacional entra en una nueva fase cuyos rasgos están sutilmente entreverados en situaciones inéditas. El hecho principal que atraviesa el corazón de Europa es la división de Alemania. De ahí el extraordinario interés que tiene ir poniendo en claro las consecuencias de esta sublimación y continuo incremento de la idea nacional. Sobre todo hacia fuera, en la política exterior. Hacia dentro los efectos del desplazamiento de la soberanía a un ente colectivo han sido hondos: lo nacional ha prevalecido sobre los postulados de las libertades individuales y del Estado de Derecho; ha cambiado cualitativamente el sentido de la idea de igualdad; ha transformado las técnicas del poder y de la política; ha sido también, claro es, factor decisivo de integración del moderno Estado democrático de masas. Como contrapartida de la integración interna, la nación ha actuado hacia fuera como un gigantesco diferenciador y disociador. Integración dentro, oclusión hacia fuera. El correlato de la fuerza vinculante hacia dentro es la oposición a todo lo que no comulga con los contenidos propios. La soberanía nacional no favorece ciertamente las vinculaciones internacionales ni la vigencia real de un orden jurídico universalista y objeti-

vo. Más bien incita a acentuar la independencia. Tampoco es un principio que esté en congruencia natural con la idea de un orden social justo.

Así el auge y la sublimación de la idea nacional a lo largo de este proceso bisecular han conducido primero a la primacía, después al monopolio de la legitimidad, y, por último, a la soberanía absoluta de la nación en todo el ancho mundo y no sólo en sentido político, sino en sentido sociológico.

Este carácter realmente absoluto que va inscrito en la médula de las grandes naciones europeas es una traba no siempre visible, muchas veces intencionadamente enmascarada, que se opone a la unificación política de Europa.

Esclarecidos estos datos reales del problema, patentes el carácter, el peso, la hondura de los obstáculos, se trata de descubrir un método adecuado para calibrarlos científicamente. La validez del método que se propone a continuación depende de la viabilidad de la hipótesis en que se funda. Cada nación de Europa occidental está poseída y apoderada por una idea nacional en alguno de los sentidos que antes se han expuesto. La mentalidad dominante es «nacional». En caso extremo la mayoría de los europeos occidentales optaría por el interés nacional. La nación sigue siendo para ellos instancia última de legitimación, suprema vigencia social. La perspectiva marxista es, en el fondo, muy cómoda. Precisamente porque simplifica. Toma las ideologías como máscaras que encubren situaciones económicas, superestructuras que reflejan la estructura de fondo, el sistema de las relaciones de producción. Así, en el ejemplo que poníamos al principio, en la encrucijada en que se encuentran los grupos económicos y financieros de Europa —opción por el Estado nacional o por un Estado supranacional— para un marxista la solución viene dada por el mismo proceso de la infraestructura económica. Si continúa el proceso de interpenetración de los capitales europeos se irá hacia un Estado supranacional. Si esa tendencia actual fuese corregida o atenuada se

volvería al nacionalismo económico y habría que empezar a rendir honras fúnebres al Mercado Común.

Desde una perspectiva no comprometida en otro principio que en el respeto a la realidad integral del hombre, las cosas no son tan sencillas. Están los intereses, claro, pero hay otras estructuras. Hemos hablado de mentalidad y de «hábitos políticos». Y es que, en efecto, la mente del hombre es siempre inexorablemente una mente «mentalizada», conformada por una mentalidad que es nada menos que el sentido de la realidad que cada hombre recibe desde que nace del cuerpo social del que forma parte. Es el haber humano recibido por cada uno de nosotros que configura la forma de nuestra mente, la «forma mentis», el sistema de posibilidades que nuestro cuerpo social nos ofrece para pensar y sentir. Y hablamos de «hábitos políticos». En rigor sería preferible hablar de «hexis». A veces nos olvidamos de que la realidad social y la realidad política están dentro de nosotros en forma de habitud, conformando nuestro propio ser, modalizando nuestra naturaleza en una segunda naturaleza, nuestra naturaleza social y política. Lo que llamamos «nación» es una manera de convivir singular y específica en un orden por comunión que la mayor parte de nosotros lleva dentro de sí convertido en modo habitual de ser. No es una simple superestructura ideológica que tomamos o dejamos, según sople el viento de nuestros intereses. Todas las realidades tienen poder. Las ideas tienen poder de una manera muy sutil: se apoderan del hombre. La tesis hegeliana sobre el poder concipiente del concepto tiene una parte esencial de verdad. El hombre crea conceptos, que son, claro es, subjetivos y esos conceptos, una vez que se separan de su autor, tienen sobre él y sobre los demás un poder concipiente en el sentido fuerte del vocablo. Las ideas, creación del hombre, se apoderan de él y tienen poder para conformar su ser. En lo que Hegel no tiene razón es en pensar que ese poder del concepto le viene de sí mismo por obra del espíritu absoluto. El poder de las ideas se funda en que somos nosotros mismos los que damos a las ideas

ese poder, las damos poder y entonces se apoderan de nosotros. Ese es el poder que la realidad tiene sobre el hombre, el poder como apoderamiento, una sutil dimensión del fenómeno del poder, sin la cual no es fácil explicar la política ni el poder político.

La nación, lo nacional, es una habitud de casi todos los europeos actuales en este sentido radical y hondo. Es, por tanto, una dimensión de nuestra realidad propia, que es preciso desentrañar. La hipótesis de que partimos es que esa dimensión real es mensurable empíricamente y analizable por métodos rigurosos.

Otro supuesto del que partimos es que la sustancia de esas ideas nacionales es en parte común, en parte distinta. Ahora bien, esa sustancia tiene componentes de naturaleza y cualidad diferente. Unos son más importantes que otros. Suponemos en hipótesis que los importantes son para la mayoría irrenunciables en este momento. Pero hay otros muchos —seguimos con la hipótesis— que no lo son. Se trataría de averiguar concretamente cuáles son en cada nación de Europa los componentes sustanciales de la soberanía nacional —las «marcas de soberanía»— que se tienen por absolutamente irrenunciables. Lo que podríamos llamar «el mínimo de soberanía nacional» indeclinable hoy por hoy para cada nación, tomando en cuenta la mentalidad general, los hábitos políticos vigentes y la actitud de los principales elementos que lo componen. La clarificación de ese mínimo tendría un valor incalculable para fijar una pauta viable, con fundamento *in re*, al proceso de unificación europea. El gran jurista frances fundador del Estado moderno, Bodino, tuvo el acierto de enfrentarse intelectualmente con las guerras de religión —el magno y tremendo obstáculo que se oponía a la unificación política que había de lograr el Estado— desde la perspectiva de la necesidad política de reducir a un mínimo las diferencias entre las religiones positivas. Dispuesto a dar al problema una solución teórica llegó a la convicción de que todas las religiones positivas tienen un mi-

nimo común, lo que llamaríamos el mínimo religioso, lo cual permite que el antagonismo se ventile en forma de diálogo y que del diálogo nazca la tolerancia. Con esos supuestos de fondo puso Bodino en marcha el concepto de la soberanía que hace del poder político un poder al servicio únicamente de lo general —el bien común— prescinde de las particularidades que diferencian y no se identifica con ningún contenido religioso, económico, cultural, regional, racial ni de otra clase. Esta idea de la primacía de lo general sobre las particularidades de cada uno —quintaesencia del Estado moderno— prendió con tal fuerza que se ha convertido en la habitud política por antonomasia del europeo. Pero también es cierto, como veíamos antes, que el europeo se ha dejado apoderar apasionadamente por su idea nacional respectiva.

Si, *mutatis mutandis* nos enfrentamos intelectualmente con la diversidad de ideas nacionales vigentes en Europa, que están respectivamente en cada uno de nosotros entrañadas, interiorizadas con la fuerza de una habitud, de una «hexis», no cabe duda de que la solución teórica del problema sería el concepto de una Europa unida, dotada de un poder «soberano» capaz de mantener la primacía del bien común europeo sobre las particularidades que nos separan. Pero la cuestión es esta: de hecho, cada Estado europeo tiene hoy por irrenunciable un mínimo de soberanía nacional. Ese mínimo es distinto, cuantitativa y cualitativamente, en cada uno de ellos. ¿Cuál es ese mínimo para cada uno en los momentos actuales? ¿Qué métodos y técnicas científicas podemos emplear para analizar cuantitativamente ese mínimo irrenunciable? ¿Cómo podemos medir empíricamente la vigencia de su propia idea nacional a lo largo y a lo ancho de cada Estado europeo?

El interés de esta investigación parece evidente: permitiría planear la unificación europea con un conocimiento de las realidades de fondo que hoy no se tiene. Ese mejor conocimiento habilitaría tal vez para ir reduciendo concertadamente el mínimo de cada cual a un mínimo común cada vez menor, sobre

el cual podría alzarse con vigencia social la idea supranacional de Europa. El problema consiste pues en medir científicamente la vigencia social de la idea nacional a lo ancho y a lo largo de cada nación europea en busca de ese mínimo de soberanía nacional que se tiene por irrenunciable.

El objeto que aquí nos trae es rogarles a ustedes, que han tenido la bondad y la paciencia de escucharme, su asistencia y consejo para poder llevar a cabo esta investigación. En primer lugar, sobre los métodos adecuados. Aparte de los estudios teóricos que será menester hacer, es indispensable planear una serie de encuestas especiales en cada una de las naciones de Europa occidental. Una breve reflexión revela en seguida con qué delicadeza y finura habrá que perfilar cada cuestionario «nacional». La nación, en cuanto producto histórico, no es una figura unívoca. Lo que sí es unívoco es lo que buscamos: medir la vigencia social que la idea nacional tiene en cada país de Europa, en busca de ese mínimo de soberanía nacional que cada una tiene hoy por irrenunciable. Para averiguarlo habrá que empezar por tomar en cuenta las peculiaridades de cada idea nacional. Habrá que atemperar cada cuestionario a la manera que cada uno tiene de sentirse y concebirse como nación. Unos ejemplos aclararán lo que queremos decir. Francia es la cuna de la idea moderna de nación, que está, como hemos visto, vinculada al sistema de ideas democráticas. La idea francesa de nación es sentida predominantemente como una comunidad «voluntaria» resultante de una voluntad general que produce un «alma y cuerpo» nacional, «un principio espiritual» (Renan). Es un concepto concipiente de carácter evidentemente dinámico. Es también históricamente patente que esta idea lleva implícitas tendencias expansivas: la conciencia misionera de extender por el mundo los ideales de la democracia. Los alemanes han sentido la nación como un individuo cultural, como comunidad de cultura y de destino histórico. Los mismos socialistas germanos han sido fieles a este concepto concipiente de nación, menos dinámico que el francés, pero imbuido también

de fuerza expansiva por la idea de que si bien todas las culturas nacionales son valiosas, unas lo son más que otras. La idea alemana ha influido notablemente en Centroeuropa. Los italianos —que reciben la influencia de la idea francesa y alemana— acuñan después una idea peculiar de nación. Inglaterra, tan fuertemente apegada a sus costumbres y tradiciones, se ha sentido y concebido más bien como «Empire», lo cual envuelve seguramente la conciencia de una especial vocación para el mando.

Se trata de ideas, sentimientos y conceptos altamente complejos, dinámicos y con enorme carga expansiva, que será menester analizar cuidadosamente para que los cuestionarios respondan a los supuestos reales en que la vigencia social de la nación descanse en cada caso.

Esto por lo que respecta a los cuestionarios. El segundo punto a decidir es el área de investigación. Parece conveniente empezar por las grandes potencias: Francia, Alemania, Italia e Inglaterra. Paulatinamente, a medida que se vaya adquiriendo experiencia, se podrían planear las encuestas en los demás países.

El tercer punto a dilucidar es el de las zonas de muestreo. Interesa, naturalmente, explorar a lo largo y a lo ancho de cada país, ya que puede presumirse que la vigencia de la idea nacional es general o por lo menos enormemente extensa en cada sociedad, aunque con intensidad y características variables. Las encuestas tendrán como destinatarios los dirigentes políticos, los partidos, los sindicatos, los grupos económicos, los intelectuales, los grandes órganos de opinión, las Universidades y Centros docentes superiores, los literatos y periodistas, las organizaciones juveniles, etc.

Y el punto fundamental, para el cual rogamos la especial ayuda de los aquí presentes, es la constitución de los grupos de trabajo necesarios para llevar adelante esta investigación.

Tal vez pueda ser útil informarles a ustedes que en España el equipo inicial de trabajo ha sido creado en torno a una Ayuda para la investigación que me ha concedido la Fundación

March. En la solicitud que hice a la fundación propuse como colaboradores al profesor Fueyo, catedrático de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de Madrid, y al profesor Del Campo, catedrático de Sociología en la misma Facultad.

Nuestra gratitud quedaría colmada si de esta reunión pudiese salir el acuerdo de principio de constituir un grupo coordinador cuya primera misión consistiría en promover la constitución de grupos pequeños, pero eficientes, en cada país de Europa, dispuestos a emprender estas investigaciones con el tipo de coordinación que resulte más conveniente.

Misión esencial e inmediata de este grupo sería también estudiar los modos posibles de ayuda a la financiación de estos equipos de trabajo en cada país y tal vez a escala europea.

LOS PROCESOS DE INTEGRACION EUROPEA Y ESPAÑA

(1972)

(Conferencia pronunciada en Darmstadt ante el "Círculo de Hessen" en abril de 1972)

Dentro del ámbito que comúnmente llamamos Europa hay actualmente en curso tres procesos principales diferentes de integración. Doy al término integración un sentido político convencional. Como es notorio, casi todos los conceptos modernos de lo político, pese a su aparente diversidad, vienen a parar a un denominador común: el área de lo político es el área del poder. Puede tomarse como prototipo la definición de Max Weber, padre de la sociología política actual: «La política es una aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder, bien sea entre Estados, bien sea dentro de un Estado entre los grupos humanos que los componen». La palabra integración apunta aquí, pues, hacia la idea de configuración de centros o complejos de poder —precisamente entre Estados—.

En esos procesos se estan configurando centros o complejos específicamente «europeos» de poder. Los dos procesos fundamentales transcurren en el Oeste y en el Este de Europa. Son procesos respectivos, como lo son los términos Este y Oeste. Pero mientras los vocablos Este-Oeste a secas tienen alcance puramente geográfico, en nuestro caso la respectividad es típicamente política. Se trata de dos procesos de integración o unificación cualitativamente diferentes. La integración o unificación en el Este y en el Oeste discurren por cauces distintos aunque estén en respectividad, referidas una a otra. Los resultados son también esencialmente diferentes.

El tercer proceso de unificación o integración de Europa está apenas incoado. Me refiero al recién abierto con el magno proyecto de una conferencia general de seguridad europea. También este proceso está en relación con los dos procesos funda-

a la unificación la marcha misma de los sucesos, la presión creciente de los acontecimientos y un hecho de enorme peso: las cuatro potencias principales de Europa estaban, en lo fundamental, a favor de la unidad. Esta opción de fondo era una garantía de progreso. Jugaban también a favor la presión de los acontecimientos dentro de los principales países europeos y la opinión de las juventudes de Europa, que ha optado decididamente por la unidad.

Como resumen del estado de cosas, decía yo en aquella ocasión —finales de 1970—, que por tradición, por instinto, por rutina tal vez, tal vez por lealtad a viejos símbolos entrañables, los Estados europeos no parecían dispuestos a transferir a una instancia supranacional europea ninguna de las prerrogativas y notas que integran la esencia del Estado moderno desde su nacimiento: la soberanía.

Evidentemente, el principal obstáculo que dificulta la integración política de Europa occidental es la fuerza y la enorme vigencia que siguen teniendo, a pesar de las predicciones en contra, de un lado, el concepto de soberanía, de otro, el sentimiento nacional.

Un análisis escueto nos descubre que las cosas no han variado sustancialmente en el curso de 1971 y de los meses de 1972 ya transcurridos.

Ha habido, desde luego, un salto brusco, cualitativo, con la entrada en las Comunidades europeas de Inglaterra, Irlanda y Dinamarca. Pero la Europa de los «Nueve» inicia su periplo bajo el signo de la «cooperación» más que de la integración. En el transfondo resuenan de nuevo algunas frases significativas del general De Gaulle, el artista de la «Europa de las Patrias». Su concepto de la soberanía nacional: «Una nación ha de estar libre de vínculos que limiten su capacidad de adoptar decisiones vitales por sí misma o que restrinja la disposición de sus fuerzas». «Cualquier sistema que consista en transferir nuestra soberanía a augustas Asambleas internacionales será incompatible con los derechos y deberes de la República fran-

cesa.» «Es intolerable para un gran Estado dejar su destino a la decisión y acción de otro Estado, por amigo que sea».

El hermoso mensaje del Presidente Pompidou al presentar el texto para el referéndum en que el pueblo francés decidirá en breve si aprueba la adhesión de los nuevos miembros de la Comunidad ha de ser interpretado a la luz de las conversaciones en París de los dos interlocutores decisivos del Presidente de la República francesa: el Canciller de la República Federal de Alemania y el Jefe del Gobierno inglés. «La Europa de los Diez es hoy por hoy una Europa de Estados». No se han rebasado ni sublimado los símbolos nacionales. Tampoco se ha logrado hasta ahora suscitar un sentimiento general de participación y de pertenencia a Europa. Los patrones de comportamiento «nacional» se han hecho más firmes. Estudios recientes en Francia y en la República Federal demuestran que lo nacional es el principio determinante del comportamiento, con primacía sobre la edad, la ocupación, la afiliación a partidos políticos y confesiones religiosas y en muchos casos sobre las ideologías.

En la década de 1960-70 la política ha estado dominada por los Estados nacionales. En la época atómica ningún Estado parece dispuesto a arriesgar por intereses que no sean los suyos propios la supervivencia de su población. También en el seno de la NATO ha habido una «re-nacionalización» del espíritu y de las decisiones en el Consejo. En política exterior no se ha llegado a formular ningún programa de acción diplomática común europeo ni con respecto a Estados Unidos, ni con respecto al Este, ni respecto del Tercer Mundo, ni frente a los Estados que desean unirse al Mercado Común.

No es necesario subrayar que tampoco existen actualmente ideas y programas comunes de seguridad colectiva. La defensa sigue estando en órbitas nacionales. Tampoco hay toma de posición sobre una opción nuclear, ni existe un plan estratégico supranacional de defensa ni una política común en materia de armamento. En el campo económico hay progresión lenta. La

mayoría de los observadores opinan que el factor dominante es el interés nacional. La integración de estructuras ha sido muy escasa en el sector público y está apenas iniciada en el sector privado. En los mercados de capitales la integración avanza muy lentamente porque los Gobiernos dan prioridad a sus propias necesidades de capital.

La opinión general de los expertos es que la marea del nacionalismo en Europa está subiendo. También el nacionalismo económico, que descansa en creencias muy profundas opuestas a la cesión de soberanía. Constituyen propiamente una mentalidad que alguien ha llamado de «rústicos-urbanos». La comparten no sólo los campesinos, sino muchos líderes europeos. Si se aumenta el poder en Bruselas, se disminuye en París. Lo mismo se piensa de los bienes económicos: son limitados; lo único que cabe es distribuirlos. Algo parecido piensan los socialistas. El oro es limitado, una suma finita: los presupuestos deben ser equilibrados, la renta es limitada.

De aquí la tendencia a un nacionalismo radical. Si se guarda lealtad a otro soberano es a costa del soberano propio. Sólo cabe una lealtad: a la nación propia. La lealtad es una suma limitada. Este tipo de mentalidad agraria apenas empieza a quebrarse en los países europeos bajo la presión de nuevas tendencias económicas y la creciente internacionalización de la ciencia y la técnica.

La grandeza y la servidumbre del proceso de integración de Europa occidental está en que las unidades a integrar son Estados nacionales soberanos altamente cualificados por la enorme intensidad que en ellos tiene cada uno de los términos «Estado», «Nación», «Soberanía». Esa intensidad ha facilitado la integración interna de cada una de las sociedades nacionales europeas, pero hacia fuera actúa como un gigantesco diferenciador y disociador. Como ya propuse en mi conferencia al principio mencionada, merecería la pena analizar empíricamente con técnicas científicas cuál es el «mínimo de soberanía nacional»

indeclinable hoy por hoy para cada nación de la Europa de los Nueve, tomando en cuenta la mentalidad general y los hábitos políticos vigentes en cada una. Sería una investigación muy útil para entender más profundamente este penoso, pero espléndido experimento histórico perfectamente inédito en que están comprometidas las naciones de Europa occidental.

II

La Europa del Este se halla comprometida en un experimento distinto. Aparentemente se trata de un proceso de integración de Estados nacionales soberanos, pero ninguno de los tres términos: Estado, nación, Soberanía, es homologable con los de Europa occidental. Son análogos tal vez desde el punto de vista histórico, pero no juegan dentro del sistema soviético oriental con sentido homólogo al que tienen en el contexto occidental. Hay analogía, pero no homología.

Como es notorio, Rusia ha visto en el «Consejo para la Ayuda Económica Mutua» desde su fundación en enero de 1949 un instrumento eminentemente político, más que económico o técnico, de integración de los Estados que forman el bloque soviético en Europa oriental. Un instrumento llamado a servir de contrapeso al Plan Marshall y a la OEEC. Fue fundado como una organización limitada estrictamente a Estados europeos. Sin embargo, en 1962 se amplió su ámbito territorial y su fisonomía con la admisión de Mongolia.

El esquema original fue de orden militar: se trataba de proteger el Este y el Sur de Europa mediante alianzas bilaterales bajo la dirección soviética. En estos pactos, los Gobiernos de Europa oriental asumían el compromiso de cooperar económicamente. Preocupación fundamental ha sido en todo momento evitar cualquier plan de tipo federativo que pudiera poner

en peligro el predominio de la Unión Soviética. De ahí el enfrentamiento con Tito que condujo a la ruptura con Belgrado. En el campo económico el objetivo es la creación de un ««mercado socialista» fundado en la adopción por cada Estado del mundo económico ruso. El comercio en vez de dirigirse libremente hacia sus zonas naturales queda desde el principio supeditado a las necesidades de la Unión Soviética. La meta última del CAEM es multilateral, pero no ha logrado aún superar la fase de las negociaciones bilaterales. Todas las líneas de acción de las democracias populares europeas pasan por Moscú. También sus planes económicos respectivos están cortados por el modelo ruso. Los mercados nacionales están estrictamente separados del exterior y el doble sistema de precios que rigen en el comercio interior y en el comercio exterior «han conducido a que la articulación de la economía exterior dentro del CAEM aparezca como una simple prolongación de la economía nacional». Los planes económicos se trazan pensando en defenderse de influencias extrañas más que en la cooperación recíproca. La consecuencia es que a pesar del marco multilateral dentro del CAEM las relaciones económicas dentro del bloque oriental siguen siendo más bien bilaterales.

En 1969 en el curso de la 23 Asamblea extraordinaria de los Jefes de los Partidos y de los Gobiernos del CAEM celebrada en Moscú, se lanzó oficialmente el concepto de la «integración socialista». ¿En qué consiste esa integración?

Las líneas del cuarto programa han empezado apenas a hacerse visibles desde julio de 1971 a raíz de la 25 Asamblea del CAEM reunida en Bucarest. En ella se anunció el «programa complejo para la profundización y el perfeccionamiento de la colaboración y el desarrollo de la integración económica socialista de los miembros del CAEM». El programa prevé la creación de órganos supranacionales en los próximos veinte años. Ahora bien, y esto es decisivo para caracterizar el tipo de integración en el Este de Europa, se corta de antemano cualquier tendencia supranacional, así como la concentración de industrias

especiales dentro de un solo país. En el fondo, pues, la declaración de Bucarest no ha cambiado el estado de cosas.

Nos hallamos ante un modelo de integración económica y política de signo muy distinto al de Europa occidental. El CAEM es propiamente una organización interestatal de tipo cooperativo que carece de competencia para adoptar decisiones vinculantes. Es algo así como una «agencia de Clearing». Sus órganos no aplican derecho como la CEE, sino que prestan ayuda técnica para la conclusión de tratados.

La integración ha de servir a la realización de una idea abstracta: la edificación del socialismo y del comunismo sobre la base de la división internacional del trabajo. El método es la concurrencia total con el sistema opuesto: el capitalismo. Para lograr esa meta hay que ir conquistando los objetivos inmediatos trazados en los Estatutos del CAEM: el progreso técnico, la nivelación del desarrollo económico de los países miembros, el aumento de productividad del trabajo y la elevación del bienestar.

Pero dentro del CAEM no hay ninguna cesión de soberanía. Según el artículo I, párrafo w, la organización descansa en la «igualdad soberana de los países miembros». Y según el párrafo 2, la integración se realiza de acuerdo con los principios de igualdad, respeto a la soberanía, los intereses, el beneficio recíproco y la ayuda mutua. El principio espiritual es, pues, la «igualdad soberana».

¿Cómo juegan realmente los términos Estado, nación y soberanía en el contexto oriental?

En seguida se advierte que no juegan de manera unívoca. Se habla de «intereses nacionales», pero enfrente está el principio del internacionalismo socialista. Recuérdese este texto de Lenin: «El objetivo del socialismo no es sólo la supresión de la fragmentación en Estados minúsculos y la separación de las naciones..., sino también su mezcla». El objetivo de la integración socialista es la «comunidad unitaria de los trabajadores» prevista por Lenin. Los actuales dirigentes del Kremlin

han tenido buen cuidado en subrayar que el principio de la integración es la «clase», que es por sí misma internacional. La función de integración corre por eso a cargo de los partidos comunistas. Para vencer las tendencias desintegradoras, decía Breschnez, «hace falta una política internacionalista fiel a los principios, fundada en los criterios de clase y en un modo de acercamiento a todos los fenómenos de la vida social adecuado al criterio de clase».

Lo mismo ocurre con el término soberanía. Los políticos y escritores soviéticos insisten enfáticamente en la soberanía de los Estados del bloque socialista: «El proceso de integración económica y el más amplio de articulación política ideológica de los Estados socialistas debe caracterizarse por el desarrollo, el fortalecimiento y la afirmación de la comunidad de Estados independientes, soberanos y socialistas». «Hay que rechazar resueltamente —decía Gromyko— la suposición de que los países socialistas no están por la soberanía plena, sino por una soberanía recortada de los Estados».

A mí me parece que el principio de la soberanía juega dentro del bloque soviético europeo de tres maneras diferentes: 1) Hacia el exterior del bloque. Se entiende y aplica con toda la intensidad tradicional del término y sirve para impedir cualquier injerencia o influencia de fuera adentro. El caso más extremo es el de la RDA frente a la República Federal de Alemania. La invocación continua de la soberanía por parte de la RDA, la negación de que existan propiamente «relaciones interalemanas» tiene un sentido evidente. 2) Hacia los demás países del campo socialista. El principio de la soberanía sirve para mantener a debida distancia a unos Estados de otros, impedir la formación de tendencias supranacionales en los diferentes Estados y asegurar el papel rector de la Unión Soviética sobre los países socialistas. 3) Hacia la Unión Soviética. Este es el punto en que el principio de la soberanía se relativiza. Pierde su carácter absoluto. Es lo que ha venido a llamarse la «doctrina Breschnez sobre la soberanía limitada», aunque las

gallinas vienen de muy atrás, desde los tiempos de Stalin y tienen como antecedente inmediato las famosas diez leyes en que se descompone el «principio del internacionalismo proletario-socialista». Aquí se da al concepto de la soberanía un curioso sesgo marxista-leninista, o, si se quiere, «clasista». El concepto clásico que juega en las otras dos direcciones apuntadas es descalificado como «abstracto».

Como es sabido, en julio de 1968 Breschnez hizo saber al mundo que la Unión Soviética no permanecería indiferente «frente a la suerte que pudiera correr la construcción del socialismo en otros países». El 21 de agosto vino la ocupación de Checoslovaquia. Poco después la proclamación por la Unión Soviética de tres doctrinas nuevas: la contrarrevolución pacífica, la soberanía limitada y la dictadura internacional del proletariado. Venían no sólo a justificar la ocupación de Checoslovaquia, sino también a recortar la soberanía de los países socialistas y a atribuir a la Unión Soviética un derecho de intervención. Según la doctrina de Breschnez, la defensa del orden socialista en un país determinado no es de incumbencia del país, sino de todo el sistema socialista mundial: «los Estados socialistas no deben dejarse detener en nombre de una soberanía abstracta». «El derecho, también el Derecho internacional, queda subordinado a las leyes de la lucha de clases».

El marxismo-leninismo entiende que la autonomía del Estado y de la nación no deben ser aplicadas en abstracto. La independencia del Estado socialista es, ante todo, independencia frente al capitalismo. La soberanía limitada permite la intervención de la comunidad de Estados socialistas.

En resumen: el proceso de integración en Europa oriental tiende, en definitiva, a asegurar la hegemonía de la Unión Soviética dentro del ámbito que abarca el sistema.

III

Nos queda por examinar el tercer proceso de integración, puesto en marcha bajo la rúbrica de Conferencia General de Seguridad europea.

Es interesante observar cómo nace el juego dialéctico de los dos procesos principales dentro del contexto dinámico de las configuraciones de poder a escala mundial.

La década de 1960-1970 se caracteriza, vista retrospectivamente, por el esfuerzo de la Unión Soviética de extender y consolidar su esfera de influencia al mismo tiempo que la influencia de los Estados Unidos declina gradualmente como consecuencia de la guerra de Vietnam. El principal esfuerzo se centra precisamente en integrar las economías de los Estados europeos del Este y en reorganizar las fuerzas del Pacto de Varsovia para aumentar su movilidad y su potencia de fuego. Rusia no se siente segura de los espacios europeos que domina. Un observador agudo (Shulman) ha llamado la atención sobre la diferencia fundamental entre las ideas de seguridad de las dos superpotencias: los americanos sienten amenazada su seguridad nacional si los territorios en los que tienen intereses vitales son ocupados por fuerzas hostiles a los Estados Unidos. En cambio los rusos se sienten amenazados no sólo cuando se dé tal caso, sino también cuando no dominan hegemónicamente el área en cuestión. Aparentemente el control soviético del espacio europeo es más fuerte y efectivo que nunca. Tres cuartas partes del comercio de los países del bloque oriental, excepto Rumania, están ligados a la economía soviética. Pero la autoridad soviética ha decaído. Los principales problemas vienen del llamado «triángulo de hierro»: Alemania oriental, Checoslovaquia y Polonia. El problema es simple: La Unión Soviética siente amenazada su hegemonía militar y política por fuerzas

sociales e intelectuales que no se someten a los controles eficaces en la propia Rusia. Y evidentemente, el «gran miedo» de Rusia es que el contagio de Europa occidental pueda hacer mella en el bloque socialista y derrocar el mito del comunismo mundial.

De este déficit de seguridad ha nacido la consigna soviética de la «distensión», cuyo objetivo evidente es aflojar los vínculos de Europa occidental, quebrar las estructuras de la NATO, debilitar el Mercado Común y alejar a los Estados Unidos de Europa. Se inicia de este modo un proceso cuyos hechos más salientes son los Tratados de Moscú y Varsovia de septiembre y octubre de 1970 y los Acuerdos de Berlín. Los hechos previstos para un futuro inmediato son la ratificación de los Tratados mencionados, el reconocimiento de fronteras permanentes con Polonia y el reconocimiento internacional de la República Democrática alemana. Rusia trata evidentemente de colmar ese déficit de seguridad en su espacio hegemónico europeo como contrapeso de la tensión prolongada y probablemente creciente en su frontera con la China comunista.

El proyecto de una Conferencia de seguridad europea ha ido cobrando cuerpo en el seno de esta atmósfera de distensión. Como es bien sabido, la idea fue lanzada por Rusia en 1954. Rusia dirigió a 34 Estados la siguiente nota: «El Gobierno soviético opina que existe una necesidad inaplazable de convocar una conferencia de todos los Estados europeos, así como de los Estados Unidos, en la cual se pueda tratar el problema del establecimiento de un sistema de seguridad colectiva en Europa». La propuesta no tuvo eco y diez años después el proyecto fue relanzado por el Ministro de Asuntos Exteriores de Polonia, Rapacki, apoyado en 1965 por el Comité político del Pacto de Varsovia. Como es notorio, esta propuesta del bloque oriental vino seguida de dos planes Rapacki que no fueron aceptados por los occidentales porque hubieran hecho insostenible la posición de los Estados Unidos en Europa. En la nueva propuesta de Breschnez de 1966 apunta claramente como objetivo

de la Conferencia la eliminación de los bloques militares y se alude concretamente a la «alianza militar de naturaleza peculiar que se ha formado entre los círculos gobernantes de los Estados Unidos y de la República Federal».

El mismo sentido tiene el «llamamiento de Budapest» del Pacto de Varsovia en 1969, dirigido a todos los Estados europeos sin excepción. En él aparecen dibujados claramente los objetivos de los autores del llamamiento: 1) Acabar con la división del mundo en bloques militares. 2) Cooperación general europea en vez de confrontación; y 3) Creación de un sistema de seguridad colectiva en sustitución de las actuales agrupaciones político-militares.

Vistos los antecedentes no es extraño que una gran parte de los comentaristas políticos occidentales vean en esta iniciativa un aspecto de la política de consolidación y expansión de la Unión Soviética a expensas de Europa y de la superpotencia rival a la vez que advierten a Occidente que el objetivo de la Conferencia no es la disolución de las alianzas militares, sino la destrucción de los bloques políticos.

Estos son los tres procesos de integración de Europa cuyo sentido profundo y estado actual hemos procurado describir. ¿Cómo está implicada España en ese proceso y cómo se dispone a estar? Será la última parte de esta charla.

España está implicada en esa dinámica universal y en los procesos de integración de Europa como un actor modesto. No es autor ni protagonista. Los autores de la integración europea son los Estados firmantes del Tratado de Roma, los Estados miembros del COMECON bajo la hegemonía de Rusia y el grupo de la EFTA que acaba de incorporarse bajo la dirección de Inglaterra. Las potencias rectoras de la dinámica universal son los Estados Unidos, la Unión Soviética y, desde hace poco, la tercera potencia atómica todavía no en plena madurez: China. España es un actor modesto, pero ilustre. La historia no la hacen los individuos ni los grandes hombres, como pensaba Carlyle. Tampoco los pueblos, uno de los muchos conceptos equí-

vocos que circulan en el vocabulario político. La historia la hacen los cuerpos sociales. España ha tenido la fortuna de crear un magno cuerpo social cuyo principio de animación es una lengua realmente universal. Este cuerpo está hoy fragmentado, pero sus fragmentos conservan una savia común originaria, un modo común de sentir, pensar y concebir y expresar la realidad. Cualesquiera que sean los avatares del futuro, la obra de España como fundadora de América hará que sea siempre un actor históricamente distinguido y cualificado.

España se siente unida a Europa como actor de pleno derecho. Ciertamente no fue cosignataria del Tratado de Roma. No le fue dado hacerlo. Pero está implicada en el proceso de integración de Europa occidental desde el principio, *ab origine*, en cierto modo antes de que el Tratado fuese concebido y firmado. Desde una perspectiva política global el sentido objetivo de la decisión que puso término a la contienda española fue una opción *avant la lettre* a favor de lo que años después empezó a llamarse Europa occidental. La decisión en sentido contrario hubiera modificado esencialmente las posibilidades de integración política de Europa. Desde esta perspectiva profunda y objetiva, España es miembro nato de Europa occidental y lo es también por vocación.

La diferencia entre el autor y el simple actor estriba en que el segundo está más fuertemente condicionado por el contexto que el primero. La libertad de acción —el sistema de las acciones libres de los hombres es lo que llamamos historia— es para un actor extraordinariamente reducida. El contexto en que España se mueve es altamente condicionante y determinante, pero mi impresión objetiva es que en lo que respecta a la integración de Europa, está haciendo buen uso del escaso margen de libertad de que dispone. Por lo pronto, ha sido fiel a su opción fundamental a favor de Europa occidental, en cuyos ideales y valores participa voluntariamente por tradición y vocación. Su inserción en la Comunidad Europea es limitada, pero las limitaciones no vienen de nuestro lado, sino de los condiciona-

mientos fijados en el Tratado de Roma y, sobre todo, por el uso e interpretación que de esos condicionamientos vienen haciendo grupos políticos europeos dominantes.

Como politólogo me creo autorizado a hacer una advertencia objetiva. Recuerdo que en la *Política* de Aristóteles se examinan sucesivamente los diferentes modos posibles de enfrentarse con un sistema político. Son varios. Entre ellos hay uno que consiste en medirlo en sí mismo, en su bondad relativa y ver su adecuación a los supuestos del caso. Otro es compararlo con el mejor orden político posible. Aristóteles tiene buen cuidado de acercarse a los sistemas políticos de su tiempo por todas las vías a la vez. Es ciertamente curioso, pero mientras la sociología política americana actual, muy rica en contenidos, métodos e interpretaciones, ha sabido recoger la lección del primer maestro político de Occidente, no se puede decir lo mismo de un sector dominante del pensamiento político europeo, muy aficionado a operar con paradigmas normativos, modelos y fáciles dicotomías. Este punto de vista último es lo que los americanos llaman «parochial» algo así como una visión de «campanario». De los ciento treinta y tantos sistemas políticos asociados en las Naciones Unidas sólo unos pocos responden al modelo prototípico que postulan como ejemplar los grupos políticos antes mencionados. Para entender cabalmente a la inmensa mayoría restante no es buen método la comparación con modelos ejemplares. Es más certero teóricamente y más equitativo en la práctica recurrir a tipologías complejas en vez de a simples juicios de valor. Pensar, por ejemplo, que la sociedad española en bloque es una sociedad con capas dominantes de mentalidad tradicional en un proceso muy complicado de modernización. Modernizar es una operación histórica muy lenta. Porque hay que empezar por modernizar la mentalidad, la manera de sentir y de pensar, el sentido de la realidad dominante en una sociedad. Los marxistas creen que cambiando la estructura cambian las superestructuras. Y muchos piensan que modernizar es simplemente liberalizar, democratizar el poder político o algo tan fácil como beber coca-cola

o usar aparatos electrónicos. Las cosas no son tan fáciles. El mundo político contemporáneo tiene en muchas partes una sobrecarga de elementos tradicionales y carismáticos a pesar del proceso de racionalización que corre por la entraña del mundo moderno. Y hay estructuras y grupos con habitudes sociales centenarias, casi minerales, sobre las que resbala el viento de la historia. Y esas habitudes no son siempre favorables al bien general. «Esta tierra en que vivimos —ha dicho lapidariamente Lorenz von Stein— es el astro de los intereses personales». No es parva empresa configurar un Estado y una sociedad realmente modernos en esta era de la ciencia en armonía con su contexto natural e histórico.

En cualquier caso, España se ha insertado con voluntad firme en el proceso de integración de Europa occidental por el lado que le ha sido abierto: el económico. Ha quedado ligada al Mercado Común mediante un acuerdo de unión aduanera con vistas a la constitución de una unión económica y el paso ulterior a una forma no fácilmente determinable de asociación política. Un giro decisivo porque antes de tomar esta resolución la política económica española había estado subordinada al ideal de instrumentar un desarrollo económico sobre el supuesto de la autarquía, encorsetándose en un rígido sistema de bilaterismo y cambios múltiples. Después de un primer ensayo de estabilización el Gobierno español solicitó la apertura de negociaciones con el fin de acercarse progresivamente a las economías comunitarias. Las negociaciones culminaron en julio de 1967 con el otorgamiento de un mandato de negociación a la Comisión europea, en el cual, de las tres fórmulas alternativas —acuerdo comercial simple, acuerdó preferencial y acuerdo de asociación—, se seleccionó la segunda como la más adecuada. Como saben bien los expertos en economía, la unión aduanera crea nuevo comercio. La supresión de los aranceles dentro de la unión hace posible que se exploten diferencias en los costos de producción. Por otro lado, el país que se queda fuera de la unión, resulta también automáticamente discriminado dentro de

la zona de integración. La unión aduanera no sólo crea y desvía comercio, también produce diferencias en bienestar derivadas de ahorros o rebajas en los costos de producción. El aparato de producción se hace más eficiente forzado por la concurrencia extranjera y como resultado final aumenta la tasa de crecimiento económico.

Tras largas negociaciones, y en el marco de un nuevo mandato, se llegó por fin, a finales de junio de 1970, a la firma del acuerdo preferencial, que prevé la supresión progresiva de los obstáculos en los intercambios entre España y la CEE. Se fijaron dos etapas; la primera con una duración mínima de seis años; después se pasará a la segunda por común acuerdo de las partes si se dan las condiciones precisas.

El acuerdo supone la reducción escalonada y preferencial de una serie de trabas y obtsáculos a los intercambios. Estos compromisos representan además el primer paso preparatorio para una mayor integración en la Comunidad, a la que España aspira.

Evidentemente, el acuerdo da pie a muchas discusiones. Por lo pronto en el terreno agrícola su repercusión no podía ser muy grande. La Comunidad dispone de un sistema muy proteccionista de sus producciones agrícolas y el desarme arancelario, ante los nuevos obstáculos que representan las ordenaciones de mercado, pierde mucho de su significado. En cualquier caso, el acuerdo sí evita que España sufra mayores discriminaciones en relación con otros productores de la cuenca mediterránea.

En el terreno industrial, sin embargo, las perspectivas son más interesantes. A pesar de que la tarifa exterior comunitaria no es muy elevada, el acuerdo facilita la penetración española en el mercado de la CEE y constituye una posibilidad adicional para la industria española en su fase actual, que no puede considerarse incipiente y cuenta con una constelación de factores de producción todavía favorables en términos de competitividad.

La mano de obra española es barata en comparación con los niveles europeos, la renovación del equipo capital permite que el aparato productivo trabaje con un grado de eficacia acepta-

ble y la capitalización de la economía española —impulsada por las importaciones de capital, los ingresos de turismo y las propias exportaciones— se ha desarrollado a paso rápido en los últimos años. Todo ello junto ha permitido también alcanzar un confortable nivel de reservas exteriores, ha sentado las bases para proseguir la liberación de los intercambios y la intensificación de las importaciones de bienes de capital y productos semimanufacturados, cuya correlación con el crecimiento del producto nacional bruto ha sido reiteradamente constatada a lo largo de la pasada década.

El acuerdo preferencial evita, pues, que se deteriore una situación en principio discriminatoria para los terceros países no ligados a la Comunidad, pero vinculados económicamente a ella; sienta las bases para una futura profundización de las relaciones económicas España-Mercado Común; da también tiempo a la economía española para que, espoleada por una mayor presencia del exterior y por su mayor vinculación a la Comunidad, pueda hacer las reformas del aparato económico al hilo de los más desarrollados de la Comunidad. Por último, afirma la voluntad de España de no quedarse al margen del proceso integrador europeo.

Los resultados de este acoplamiento al Mercado Común han sido muy positivos: en el pasado año, un 33 por 100 de las importaciones españolas proceden de los países del Mercado Común, a los cuales fue a parar un 37 por 100 de las exportaciones españolas.

En lo que respecta a la Conferencia General de Seguridad España tiene clara conciencia de su sentido originario, de los objetivos de sus promotores y de las diferentes posibilidades que una Conferencia de este tipo puede ofrecer a los países europeos. Consciente de los riesgos y de las ventajas posibles, en consulta constante con los países amigos de Europa occidental, se siente atraída por la tarea de buscar en común un orden general europeo concorde con sus intereses y con el sistema de valores que libremente profesa. Así, se ha adherido en principio

al proyecto de Conferencia, con tal de que efectivamente exista en todos los países interesados una voluntad real de negociación para resolver los problemas existentes en las relaciones paneuropeas y con tal de que nadie trate de utilizar la Conferencia como instrumento de propaganda o como medio para sus fines hegemónicos. En este sentido estamos de acuerdo en que se proceda a la preparación multilateral de la Conferencia. De acuerdo también con los deseos de la mayor parte de los países europeos, la preparación unilateral podría llevarse en Helsinski a nivel de Embajadores. En esas reuniones los Embajadores harían recuento de los puntos de acuerdo, dando interpretación unívoca a los conceptos que se empleen para buscar un terreno de entendimiento, fijarían las normas de procedimiento de la Conferencia y prepararían el terreno. Como es natural, España tiene interés en que se llegue a fijar un código de conducta que regule las relaciones europeas, basado en principios de igualdad y universalidad, respeto incondicional a la soberanía e independencia de los Estados, no intervención en los asuntos internos y renuncia al empleo de la fuerza o de la amenaza de fuerza en todas sus formas directas e indirectas. Tiene asimismo interés en el fomento de las relaciones culturales para el acercamiento de todos los pueblos de Europa a través del vehículo de la cultura. Es obvio nuestro interés por el comercio y la cooperación económica y por el desarrollo de la cooperación industrial, técnica y científica.

Un tema que España está decidida a plantear en la Conferencia es la seguridad en el Mediterráneo. Pero este tema, por su volumen, excede del marco de esta charla, aunque es esencial para la integración de Europa y afecta sustancialmente a España. Quede para otra ocasión.

VIII

DOS TEMAS INCOADOS(*)

Introducción al hispanismo (1950)
La transformación del derecho patrimonial en la época del capitalismo (1947)

(*) El primer estudio fijó el ámbito intelectual de *Clavileño*, la más famosa y bella revista de hispanismo científico publicada en España, por mí fundada y dirigida hasta su extinción en 1957.
El segundo estudio abrió nueva vía para la interpretación del Derecho mercantil.

INTRODUCCION AL HISPANISMO
(1950)

Una palabra verdadera es siempre un milagro. Es verdadera cuando nos denuncia un ser que, efectivamente, está siendo de alguna manera y nos trae su mensaje. Estriba el milagro en que esos cristales del espíritu que son los vocablos sean portavoces de las cosas, morada de la realidad. ¿De qué mensaje es portavoz la palabra «hispanismo»? ¿Denuncia una realidad que, efectivamente, está siendo?

Hallo por lo pronto en el registro, como principal, la acepción menos usada: «giro o modo de hablar peculiar de la lengua española», se nos dice. «Vocablo o giro de esta lengua empleado en otra»; «empleo de vocablos o giros españoles en distinto idioma», añade el Diccionario. Se nos queda el término en gemelo de «galicismo» o «anglicismo». Sigo buscando y topo con otra voz que nos concierne más. Del «hispanista» se proclama que es «persona versada en la lengua y literatura españolas». Interpretemos la definición con mente romántica, que ve en la lengua y la literatura la cifra de una cultura entendida como totalidad. Hispanistas son las personas versadas en la cultura española, y su conjunto, su vario y riquísimo conjunto, nos da el mundo infinitamente matizado del hispanismo. Nos importan unas cuantas notas en esta definición. En cuanto es «mundo», el hispanismo constituye una unidad, que viene dada espontáneamente en la comunidad de vocación. Convienen todos los hispanistas en su común dedicación al estudio de la cultura española y en la comunidad del saber que de ella tienen. Pero éste es el único punto de espontáneo contacto. La unidad resulta de la infinita variedad. Cada hispanista se acerca a lo español desde supuestos propios y singulares y, en cuanto singulares, irreduc-

tibles. La singularidad se acentúa si tomamos en cuenta una nueva nota, ciertamente esencial, porque va a otorgarnos el concepto del hispanismo en sentido estricto. En rigor, el nombre de hispanista se aplica más asiduamente al que por vocación se acerca a la cultura española con ánimo de conocimiento desde fuera, desde los supuestos de su propia cultura nacional. Hay así, hablando con propiedad, un hispanismo inglés, alemán, francés, norteamericano o italiano, belga u holandés... Tantos hispanismos como planos «nacionales» desde los que se enjuicia y valora el caudal de la cultura española. El mundo del hispanismo en sentido riguroso resulta de la suma de esos planos. Está integrado propiamente por los hispanistas extranjeros. Y en seguida se advierte dónde radica la unidad en la variedad. Cada hispanista viene hacia lo español desde supuestos singulares; lo que une es que el ánimo de conocimiento se dispara desde un hábito mental uniforme. Quiero decir que todos se enfrentan con la cultura española desde la mentalidad de la ciencia. Su ánimo de conocimiento es «científico». El mundo del hispanismo en sentido estricto está, pues, transido de objetividad. A muchos nos gusta pensar que acaso es cierto el profundo pensamiento platónico por donde el Eros se convierte en la raíz última del cosmos y más cierta aún la entrañable intuición agustiniana del entendimiento de amor. Hispanistas hay, excelsos, removidos por el amor a los valores españoles de cultura. Empújalos a conocer el amor. En otros, brota la afición luego del entendimiento. Mas también los hay, y no de menor calidad, sin otra mira que la fruición del saber objetivo, allende toda carga sentimental. Todos por entero componen el hispanismo y le confieren plenitud. Tomado en bloque, el hispanismo se inscribe por tendencia natural en el área de la ciencia.

Considerado exclusivamente dentro de este perímetro, ofrece, sin embargo, fisonomía peculiar. Aparentemente, es una rama del saber filial de la que se suele llamar Romanística, en contraste con la Germanística, hermana gemela de las ciencias que se proponen conocer la cultura francesa, italiana, portuguesa...

Así se cultiva, en efecto, aquí y allá. Pero el fenómeno general del Hispanismo tiene mayor densidad. El mismo vocablo, tomado como simple hecho lingüístico, acredita una carga de realidad más intensa. ¿Por qué se habla de «francófilos», «anglófilos» o «italianófilos», al igual que se habla de «hispanófilos», pero a nadie se le ocurre usar el término «anglicismo» o «italianismo» en sentido parejo al de «hispanismo»? Los vocablos que prevalecen no se forman arbitrariamente; son nuncios de una realidad concreta. Creo que puedo dar una buena razón de tal diferencia.

El Hispanismo, para constituirse en región autónoma del *globus intellectualis*, ha necesitado de más intensa impulsión que cualquiera de los otros saberes fraternos. Mientras estos saberes se van montando plácidamente desde finales del siglo XVIII, y sin dificultad se articulan unos con otros, el Hispanismo no ha podido ponerse en marcha sino gracias a un rapto de entusiasmo. Fue la gran hazaña del Romanticismo. El entusiasmo romántico, su amor por todo lo singular que va tejiendo el tapiz multicolor de la historia, tiene que enfrentarse, en el caso de España, con una negación: España no ha aportado nada a la cultura universal. Nada se le debe. Es el juicio seco y casi unánime de la Ilustración. Era el fallo condenatorio, que venía a clausurar un proceso en que las piezas acusatorias se habían ido amontonando una a una a lo largo de las tres centurias en que se consolidan sucesivamente los grandes Estados nacionales que integran la Europa moderna. No se olvide que se han constituido uno frente a otro y que la dinámica europea ha estado siempre dominada por la oscilación dialéctica entre el equilibrio y la pugna. Ninguno de los grandes púgiles que han participado en esa pugna ha conservado su nombre indemne. Más que los demás ha padecido España en su fama. Prodigioso y virginal tema de indagación éste de la buena y la mala fama de los pueblos. La fama es —decían los latinos— la resonancia que acompaña al nombre; la gloria, el resplandor que proyecta la figura. Y así como algunas veces la fama y la gloria de un hombre

tienen tanta fuerza que se superponen a la obra y a la hazaña de su vida y la anegan, así ocurre o ha ocurrido con algunos pueblos. Es el caso de España, desde que se constituye en unidad de acción histórica bajo la mano fuerte, tenaz, templada y altamente inteligente de Fernando *el Católico*. El nombre y la figura de España se han forjado en el curso de esa dialéctica centenaria. Entre las armas de combate está poner tildes al nombre. Tenaz porfía, que una generación recoge de otra y va paulatinamente adensando las tintas sombrías. Del siglo XV al XVIII se gesta y configura la «mala fama» de España. Convergen en el empeño factores muy diversos, ora conscientes, ora involuntarios. Ni todas las líneas de ofensiva obedecen a un plan ni todo acontece por una serie de coincidentes azares. Pero hay algo que el observador menos dispuesto a la objetividad no puede menos de advertir: la existencia de una línea constante y tenaz de invectiva sobre el nombre de España, desde que se dispone a jugar como unidad política hazañosa sobre el tablero europeo. Más tarde les ocurrirá algo parecido, aunque menos intenso, a Francia, Inglaterra, Alemania. A España le ha sucedido antes y en el momento peor, cuando inicia sus andanzas históricas. Y, lo que es más grave, la fama de su nombre se ha acuñado durante la época en que estuvo vigente un sentido de la realidad desde el cual resultaba muy difícil valorar rectamente el obrar español. Me refiero al sentido de la realidad que determina la mente europea durante los siglos aludidos, y puede cifrarse en el proceso de mecanización de la imagen del mundo desde la mentalidad de la ciencia natural moderna. Tengo para mí que entre los más responsables de la fama, buena y mala, de los pueblos europeos está Maquiavelo. El ha elevado a rigurosamente científico el peligroso método, muy antiguo por cierto, y al parecer tentador hasta para las más finas mentes contemporáneas, de definir a cada pueblo en razón de un rasgo o «carácter» dominante. El procedimiento es seductor y fértil en apariencia. Es, a conciencia o sin ella, típicamente «naturalista». He aquí los supuestos de fondo: la naturaleza de las cosas es siempre la

misma; también el hombre y los pueblos son siempre los mismos y en lo esencial sólo varían muy de tarde en tarde. El material histórico se ordena reduciendo lo singular a «tipos» comunes, donde la diferencia leve entre unas notas y otras queda anulada por los rasgos «típicos» que emparentan a los diferentes hechos similares entre sí. Esto permite calificar a un hombre y a un pueblo en forma «típica», sin más que subrayar el rasgo dominante, lo que en castellano llamaríamos «su tipo». La «tipología» de hombres y pueblos permite cifrar el ser de las cosas en un rasgo único sobresaliente, que absorbe las demás diferencias. Por una fácil transposición, cada pueblo se convierte en una especie de hombre en grande dotado de peculiares caracteres. Basta descomponerlo según el sencillo esquema dialéctico de los que mandan y los que obedecen. El pueblo y el gobernante se reducen a tipos determinados por una o varias pasiones señoreantes, virtudes o vicios. Por una segunda transposición, difícil de evitar, el «carácter» del pueblo se identifica con el del gobernante «típico». Los pueblos, como los hombres, resultan avaros, soberbios, feroces, infidentes, volubles, ligeros, tacaños, fieros, gallardos, astutos... Varían los matices *ad infinitum*.

A España le cupo la buena y la mala ventura de ser «tipificada» al hilo de su primero y eximio campeón moderno: Fernando *el Católico*. El retrato público y privado que Maquiavelo hizo de él fue decisivo para la fama de España. Rey débil, se ha convertido en el primer rey de los cristianos, por fama y por gloria. La hazaña fernandina consiste en haber tejido maravillosamente una trama gloriosa de acciones sucesivas, que le ha permitido concretar en su mano el poder entero, por medio de la reputación que su obrar le granjea. España, como su rey, es «más astuta y afortunada que sabia y prudente». En sus acciones no persigue la verdad, ni el bien, sino la gloria, la reputación. Es, pues, un pueblo esencialmente «retórico», que busca la opinión más que la verdad. Un pueblo «equívoco». La gravísima tilde que Maquiavelo arroja sobre el nombre de España es la equivocidad. Andando el tiempo, los secuaces del maquia-

velismo —teóricos europeos de la razón de Estado o de los intereses de los Estados— personificarán en España, como pueblo, el rasgo que tradicionalmente viene atribuyéndose como ejemplar al católico rey: la astucia. Del astuto Fernando se pasa a la «Vulpeja de España», en cuyo bosquejo colaboran la mayor parte de los pueblos europeos. Los vicios que se imputan al rey se tornan máculas de la política española, como obra de un pueblo. La leyenda de España, el giro mítico y mágico de su nombre, su mala fama, ha empezado a fraguarse aquí.

La invectiva sigue *in crescendo* a lo largo del siglo XVII. La tipificación se apoya ahora en otro personaje: Felipe II. Es como la sustantivación del adjetivo más fernandino: el adjetico «católico». El antifelipismo es, más o menos, anticatolicismo. Son los «zorros españoles y católicos» de Boccalini. En la atmósfera tensa y violenta del Barroco, la «Vulpeja de España» es, en boca de sus detractores, personificación del catolicismo como fuerza histórica. Lo que viene luego es bien conocido. Es la deformación sistemática del sentido de la conquista y colonización de América por los españoles, lo que suele denominarse «leyenda negra». En realidad, no es sino el acto final de una ofensiva iniciada dos centurias antes, apoyada intelectualmente en el método de tipificación de caracteres que acabamos de dibujar.

En el siglo XVIII, la ofensiva ha cedido en virulencia. Otros pueblos ocupan en el escenario el primer papel. A ellos les toca ahora sufrir las invectivas. España va a ser juzgada con pretensiones de objetividad. La Ilustración quiere revisar el torcido juicio de la Europa del Barroco. Los ilustrados pretenden ser objetivos. Lo que pasa es que juzgan con prejuicio; su propia mentalidad, su sentido de la realidad, envolvía un juicio previo. El hombre «ilustrado» mide el valor de una cultura por la dosis de «civilización» que alberga. Según sea más o menos capaz de «civilizar» la vida y de configurarla en provecho y utilidad del hombre, así es más o menos valiosa. El que se endereza hacia lo terreno difícilmente comprende al que afirma la primacía

de lo divino. El que tiene a mano una explicación inmanente para todas las cosas, raro es que entienda al que ve todas y cada una de las cosas del mundo *sub specie* de trascendencia. El que se cree soberanamente libre por obra y milagro de su razón, no es fácil que congenie con quien se mueve en dependencia de la fe. Quien se cree suficientemente justificado a sí mismo por su capacidad de civilización, no podrá compenetrarse con quien no se satisface más que en justificación más alta. A tan ilustrada luz, la cultura española era, sin duda, una de las menos «civilizadas». No se había cuidado de configurar la vida de una manera útil. Los españoles parecían escasamente preocupados de instalarse racionalmente en el mundo en pro de su felicidad terrena. ¿Qué había hecho España por asentar los pilares y los contenidos de su cultura —el Estado, el Derecho, la Economía— sobre bases «naturales»? ¿Qué habían hecho los españoles por cumplir el principal destino de la Humanidad, a saber, el señorío técnico del Universo? Ese dominio es obra de la Razón, y la mayor capacidad de dominio es prenda de mayor razón. La Ilustración prefiere no distinguir de cualidades. Los pueblos tienen más o menos cantidad de razón. España la tiene menguada. La sentencia es irremisiblemente condenatoria.

La mala fama de un pueblo, entenebrecida en secular dialéctica, es entregada a las generaciones románticas bajo la figura de un juicio negatorio y aparentemente objetivo. La reacción de los románticos, explosiva y fogosa, señala el nacimiento del Hispanismo. Por eso decía al comienzo que debe éste su vida y su vigor a un arrebato de entusiasmo. Un arrebato que brota de lo más hondo y, en su proyección, alumbra un nuevo sentido de la realidad más apto para comprender ese entrañable modo de realidad que es la Historia.

Al calor de las grandes intuiciones historiográficas del Romanticismo, las generaciones de hispanistas, en amoroso esfuerzo casi bicentenario, van haciendo incidir poco a poco los diferentes elementos de la cultura española dentro del área de la nueva conciencia histórica. Caracteriza a esta nueva conciencia la im-

portancia que concede a la cualidad de razón, antes que a la cantidad. Se busca en la realidad —hombres y pueblos— lo que tiene de singular. Cada hombre es un ente único, que, a su modo, representa la Humanidad. Obra querida singularmente por Dios, escogida por El, debe poseer figura singular. La Humanidad no es, a la manera ilustrada, un algo espiritual, general e indistinto, repartido entre los hombres, sino un conjunto de individualidades. Cada uno se distingue cualitativamente de los demás por la razón y, sobre todo, por la fantasía. Cada pueblo goza de cualidad propia y tiene derecho a ser considerado en sí mismo, como depositario de valores singulares.

Lo que la nueva conciencia alumbra es un sentido de la realidad distinto del que tuvo el hombre hasta la Ilustración. Antes, la realidad, también el mundo humano, aparecía bajo especie de pura «naturaleza», susceptible de conocimiento matemático y lógico, reductible a magnitudes espaciales y leyes de movimiento, desprovisto de cualidades. Ahora, cada región de la realidad se muestra con figura propia. La inteligencia se complace en la fruición de todo lo real, por lejano y extraño que parezca. Cada pueblo tiene voz propia, inconfundible con las otras. Esa voz, expresión de un espíritu singular, se va timbrando a lo largo del tiempo. La realidad de la Historia no es la pura actualidad de un presente, sino el resultado de un pasado que avanza hacia el presente. La historia de un pueblo es el despliegue de su espíritu vivo. Y hay en cada pueblo, allá en lo más hondo, un meollo duro, rocoso, del que mana la fuerza creadora que luego plasma en un caudal de bienes de cultura, costumbres, mitos, poesía, lengua, derecho... Cada nación, su propio caudal, singular, con las partes orgánicamente trabadas.

Así es como ha nacido, por el milagro del impulso romántico, el estudio de las culturas nacionales. Senda predilecta fue, desde el principio, el estudio de la lengua y de la literatura. Para buena parte de los románticos no sólo era la vía más segura, sino clave para entender rectamente la gama entera de las creaciones culturales de un pueblo. Desde la lengua, como

prodigioso mundo de símbolos, se asciende hacia las obras supremas del espíritu, en la literatura, en el arte y en el pensamiento. He ahí la hazaña espléndida de la filología post-romántica. Nada escapa a su afán escudriñador. Todo, lo más remoto o extraño, cobra sentido cuando se posee la clave fundamental.

Pronto lo español, tan malentendido por la Europa ilustrada y barroca, va a ser objeto de dilecto cuidado por parte de los románticos. Para hacernos una idea aproximada de la actitud intelectual que inspira al gran Hispanismo de la primera hora, nos basta leer esta confesión de Vossler en el prólogo a su *Lope de Vega*: «El anhelo de una poesía firme de estilo, afirmadora de la vida, enraizada en una comunidad religiosa y nacional que supere las diferencias de clase». Ese anhelo, sigue diciendo, le impulsó, a los dieciséis años, a acercarse a Lope con ojos amorosos. El neo-romántico Vossler reproduce, *mutatis mutandis*, la actitud inicial: el enamorado afán de conocer la propia cultura nacional por la diferencia y el contraste con las otras culturas nacionales. La pregunta ilustrada *Qu'est-ce qu'on doit à l'Espagne?* va a recibir categórica respuesta. El Romanticismo empieza a ver en lo español ese sistema de valores universales enraizados en lo nacional y en la religión, de que nos habla Vossler.

El Romanticismo fue un movimiento general europeo, y luego universal. También lo fue con presteza el Hispanismo. Mas si el impulso hispanizante vino de las filas románticas, el florecimiento gradual del Hispanismo se ha debido a la conjunción de una serie de factores. De ahí el ritmo y el carácter singular que define cada uno de los hispanismos concretos, considerados como unidades relativas desde su propio plano nacional. Como movimiento intelectual vinculado al historicismo y al romanticismo, su despliegue general es paralelo al de la ciencia histórica, sin menoscabo de peculiaridades nacionales. *Grosso modo* se pueden discernir tres etapas sucesivas, a veces implicadas entre sí: una inicial, genuinamente romántica e historicista; otra, de signo positivista; una tercera, neorromántica. En cada una

va envuelta distinta actitud historiográfica. A lo largo de este despliegue del Hispanismo científico cabe, tal vez, señalar tres modos distintos, aunque no excluyentes, de enfrentarse con lo español desde fuera: lo español como «exótico», lo español como «extraño», lo español como «extranjero». Una infinitud de factores complejos determina la figura y el estilo del Hispanismo contemporáneo. No sólo la actitud intelectual o el criterio historiográfico, sino razones de toda índole, religiosas, políticas, económicas, influyen en la configuración de cada uno de los concretos hispanismos, en los temas predilectos, en el sentido interno que guía el estudio. Se trata de un fenómeno intelectual de inmenso volumen, con toda la complejidad y delicadeza de tonos que tienen hoy los fenómenos genuinamente internacionales. Sobre su destino futuro decidirá el rumbo general que adopte la inteligencia. Muchos supuestos del romanticismo, del historicismo y del positivismo se hallan en trance de revisión. Lo que resulte, repercutirá irremediablemente sobre la marcha del Hispanismo. Nosotros, desde esta modesta atalaya del Hispanismo que hoy se levanta al vuelo de *Clavileño*, nos limitamos a marcar algunos escollos en que no quisiéramos tropezar. Queden dichos correlativamente con el más entrañable propósito de objetividad.

I. Por su vocación original y por exigencias inmanentes, el Hispanismo no es un saber anticuario. Aunque las culturas «muertas» sean tal vez la cosa más viva del mundo, la cultura española no es cultura muerta, sino viva. En este sentido, sin merma de su peculiar inserción en el cuadro de las ciencias históricas, el Hispanismo enlaza por otro de sus costados con el tipo de ciencias que persiguen un saber teórico y práctico de las culturas «extranjeras».

II. Por respeto a su carácter científico, el Hispanismo no debe servir a lo que podíamos llamar «narcisismo historicista». Cierto que este peligro vale más para los hispanistas de dentro que para los de fuera o hispanistas propiamente dichos. ¡Cuidado con sustancializar las naciones en grandes demiurgos creadores! Nin-

guna realidad colectiva tiene alma, ni es sustantiva. Tampoco existe ese meollo rocoso del que mana la cultura de los pueblos, al modo de la Escuela Histórica o del «espíritu del pueblo» de Hegel. Ninguna realidad colectiva tiene propiamente «espíritu». ¡Atención también al peligroso plano inclinado de la psicología de los pueblos! El español, como el inglés o el francés, no se define, sin más, por el carácter o por una serie de caracteres. Tampoco es lícito científicamente inducir de las obras objetivas de cultura una serie de notas de carácter, para partir luego de ellas sobrentendidamente y aplicarlas de nuevo a los productos de cultura. Es un grave círculo vicioso. Es buena hora de que se ajusten severamente las cuentas al historicismo y al narcisismo nacionalista. Sin hacer juicio entero sobre el mérito indudable del libro, tengo por muy certera la llamada al orden de Curtius, en su *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (Berna, 1948). Insiste Curtius en que hay que europeizar resueltamente la imagen de la Historia, y que lo mismo ha de hacerse con la Literatura. Lo que vale en bloque para la cultura europea, ha de extenderse a la literatura. Se ha de procurar entenderla como un todo, desde una mirada única. Con su autoridad, añade que la Ciencia Literaria de los últimos cincuenta años es un fantasma, su campo de observación es angosto y desconoce la estructura autónoma de la literatura. No es lícito dividir la literatura europea en una serie de filologías inconexas. Las llamadas filologías «modernas» apuntan hacia las «literaturas nacionales», concepto forjado a partir del despertar de las nacionalidades bajo la presión del Superestado napoleónico. Para Curtius, la literatura europea constituye una «unidad de sentido», que desaparece cuando se la rompe desconsideradamente en trozos. Posee estructura autónoma en sí misma. Aboga por que se acepte como criterio historiográfico la idea de una «Romania» o Edad Media latina, entendida como *intelligible field of study*, en la terminología de Toynbee. Desde esa idea se explica la marcha de la literatura moderna como un despliegue de

las diferentes literaturas románicas que se desplazan sucesivamente una a otra.

Lo que estimo acertado en la tesis de Curtius es el toque hacia la unidad viva de lo europeo. La sombra del Romanticismo, que aún pesa gravemente sobre la ciencia histórica, especialmente sobre la Literatura, y el peligroso cortejo de secuelas historicistas, no debe oscurecer las unidades de fondo y de sentido que yacen bajo las reales, aunque relativas, unidades nacionales de cultura.

Y con este llamamiento hacia lo europeo, damos fin a una introducción que va resultando demasiado larga.

LA TRANSFORMACION DEL DERECHO PATRIMONIAL EN LA EPOCA DEL CAPITALISMO

(1947)

En su reciente *Tratado de Derecho mercantil*, tras no pocas páginas de apretada discusión y forcejeo polémico, nos descubre Garrigues la raíz más íntima de su actitud intelectual como jurista en este breve juicio, que envuelve una profesión de fe en la perenne validez de las viejas categorías formales del Derecho civil, a la vez que una reserva prudente frente a cualquier tesis innovadora que pudiera amenazar la unidad del Derecho privado. Dice así: «Y la verdad es que todavía no se ha inventado en la ciencia jurídica un modo de pensar las relaciones de carácter patrimonial entre los particulares que no pueda encajar en las categorías conservadas secularmente por el Derecho civil» (1). Si apuramos el sentido de esta confesión metódica, al hilo de los problemas y de las soluciones en que su propio autor la inserta, pronto vemos adónde se quiere ir a parar: en fin de cuentas —ésta es la última consecuencia lógica del aserto— el cuadro de categorías formales con que el Derecho mercantil opera para configurar su sustancia propia es reductible al sistema de categorías del Derecho patrimonial clásico.

Aplacemos para más adelante la tarea de dilucidar la verdad o el error que el juicio encierra. Lo cierto es que en él se enuncia veladamente un hecho innegable: pese a los últimos y denodados esfuerzos de los mercantilistas por constituir su disciplina científica sobre la base autónoma de la empresa, el Derecho mercantil no ha logrado construir un cuadro de categorías formales propias. El hecho es cierto y sólo el buen deseo de algunos juristas contemporáneos puede atreverse a fingir lo

(1) Tomo I, 1, pág. 36.

contrario. ¿Cuál puede ser la razón de tan embarazosa y acaso insoluble dificultad?

El primer escrúpulo que nos viene a las mientes al considerar el ingente mar de problemas que la interrogación suscita es que acaso ninguno de los caminos ensayados sea propiamente la *diritta via* por donde el Derecho mercantil pueda discurrir con ese paso firme que Kant llamaba «la verdadera andadura de una ciencia». Bien miradas las cosas, los intentos no pasan de dos, mas tan traídos y llevados en estos últimos años, tan tornasolados a lo largo de disputas sin tregua, que el que olvida el meollo para reparar sólo en la hojarasca externa cree tener ante sí un enjambre de variadas y sutiles concepciones científicas. Cuando se aprieta hasta dar con la médula, el enjambre aparente se desvanece en torno a dos posiciones capitales. Son visiblemente contradictorias, pero tienen entre sí un rasgo común: ambas vienen movidas por la convicción gnoseológica de que lo que constituye propiamente una disciplina como ciencia autónoma es la existencia de un campo de la realidad propio y singular sobre el cual incide la ciencia en cuestión. La diferencia estriba en que para unos el ámbito de realidad propio del Derecho mercantil está determinado por la urdimbre de un tipo de actos específicos, los llamados «actos de comercio», mientras para otros ese ámbito propio es el perímetro que cierra un mundo de unidades económicas organizadas, a las que todos convienen en llamar «empresas».

Veamos, en quintaesencia, el sentido de cada una de estas dos posturas antagónicas, sin entrar en pormenores y matices y aun sin mencionar nombres o textos legales, por demasiado manidos y aun manoseados.

Empecemos con la tesis tradicional. Existen —afirma— y son susceptibles de discriminación una clase de actos a los que pueden llamarse propiamente «mercantiles», los actos «de comercio». La discriminación se funda en una serie de «notas esenciales», es decir, atañentes a la misma esencia del acto. La dificultad comienza cuando se trata de precisar tales «notas». Cí-

franse en bloque en la «comercialidad», pero en seguida se advierte que el concepto de «comercio» —el económico o el jurídico— no agota con mucho el ámbito visible y evidente del actual Derecho mercantil. En tan grave aprieto, se echa mano, a guisa de criterio, de un haz de pretendidos elementos «esenciales»: actos de «interposición», de «circulación», actos «que constituyen un cambio de cosas», actos «de lucro», actos que entrañan «especulación» o «participación en el tráfico», etc. La conclusión final a que suelen llegar los defensores de esta posición metódica es que toda tentativa de definición del acto objetivo de comercio por «notas esenciales» es imposible y, por ende, inútil. La mala conciencia que tal abdicación debería suscitar se encubre con el cómodo expediente de que al jurista le basta con tener a mano una tabla o «enumeración» de los actos de comercio típicos y comunes. La consecuencia paradójica, pero también la más lógica cuando se adopta este punto de partida, es el famoso «principio de la analogía» sentado por nuestro Código de comercio, donde se prevé la existencia de actos «análogos» a otros cuya esencia se ha renunciado previamente a definir. No es extraño que a falta de un criterio unívoco y unificador, el balance de esta posición arroje un curioso saldo de actos «subjetivos» y «objetivos», «principales» y «accesorios»...

El fracaso de esta primera tentativa de acotar objetivamente el campo de la realidad mercantil fue patente casi desde el comienzo de su formulación. Después de un nuevo y, sin duda, luminoso tanteo de la doctrina —la tesis de los «actos en masa»— los mercantilistas contemporáneos parecen haber encontrado al fin puerto seguro, asidero firme, criterio cierto. El nuevo criterio discriminador se cifra en un concepto económico y jurídico bastante nebuloso e impreciso, pero tangible y, al parecer, evidente: la «empresa». Según la nueva tesis, el verdadero *substratum* de la realidad mercantil es la empresa. Como acontecía en la posición anterior, la dificultad empieza cuando se trata de dar razón de la empresa como realidad económica y objeto posible del Derecho. Y, a decir verdad, la confusión no parece

menor que lo es en el campo adverso. Baste, a título de ilustración, este breve, pero sustancioso muestrario de definiciones. Para el forjador primero del concepto la empresa es el «empleo de fuerzas económicas para la obtención de un aumento patrimonial ilimitado» (Wieland). Para Julius von Gierke, lo esencial en la empresa es «la intención de lucro». El más caracterizado representante actual de la teoría, Mossa, ve en ella «el organismo vivo del trabajo y de cosas materiales e inmateriales destinado, en comunión de hombres y jefes, a los fines de la economía social». En otro lugar nos ofrece una definición harto diferente: la empresa es una «organización económica de fin lucrativo con forma comercial». También Garrigues presenta su definición: «aportación de fuerzas económicas —capital y trabajo— para la obtención de una ganancia ilimitada». La colección se completa con la fórmula definitoria del nuevo Código italiano: «ejercicio profesional de cualquier actividad económica organizada con fines de producción o de cambio de bienes o servicios» (art. 2.082). Si hubiera que subrayar el denominador común a todas las definiciones, aunque en algunas se halle latente, tropezaríamos allá en lo hondo con el término un tanto vago de «organización». El ingrediente romántico del corporativismo de Mossa le lleva a preferir el vocablo aparentemente similar de «organismo».

Si seguimos mirando a lo hondo, lo que hace realmente la nueva doctrina mercantil es variar el sujeto titular de los actos mercantiles. En la tesis del acto objetivo de comercio el soporte último de la actividad mercantil es siempre en última instancia la persona humana. Incluso cuando los actos proceden de «personas colectivas» (sociedades, etc.) nunca se pierde de vista esa última referencia a la persona como único sujeto real y verdadero de todos los actos humanos, siquiera sean colectivos. El acto de comercio, aunque no se acierte a definirlo, aparece siempre como un tipo específico de acto humano. En la doctrina de la empresa la «organización» se ha sobrepuesto a la persona propiamente dicha como sujeto de los actos mercantiles. El hom-

bre sólo cuenta como pieza de la organización. La realidad mercantil no aparece como un entramado de actos humanos de tipo específico, sino como un ingente tablado obra de un misterioso ser —la empresa—, magna organización de fuerzas económicas al servicio de fines autónomos. Esta variación del centro de gravedad tiene consecuencias importantes. Los actos que no son atribuíbles a esas unidades económicas organizadas quedan raídos de la realidad mercantil, acampan en los linderos del Derecho mercantil, son como un último resto irracional, irreductible al concepto unificador. Los famosos actos «ocasionales», «aislados» o «inorgánicos», los actos no «profesionales», que no se repiten, están allende la realidad mercantil.

Al llegar a este punto el criterio no sirve. Y, sin embargo, está en la conciencia de todos los que tienen alguna relación con la vida del Derecho que la realidad mercantil de cada día se actualiza en cierta parte a través de esa serie incontable de actos menudos puramente ocasionales, no imputables en modo alguno a empresas organizadas. Plantéase entonces este grave dilema: o se admite que una parte importante de la vida mercantil escapa al concepto de empresa como unidad económica organizada o el término empresa se reduce a una pura innovación verbal para denominar a cualquier titular de actos mercantiles, aunque sean aislados, inorgánicos u ocasionales. En ambos casos pierde el término su valor de criterio unificador y discriminatorio. El pretendido puerto seguro, el asidero firme, no nos parece ya tan firme ni tan seguro.

La segunda vía, si bien parece más fecunda que la primera, tampoco conduce a un resultado plenamente satisfactorio. No pone en mano del jurista un concepto unívoco y válido para aprehender la realidad mercantil en su entereza. Ante esta nueva aporía, muchos juristas optan por atribuir la insuficiencia del resultado a la poca madurez que aún tiene el concepto de empresa y ponen su esperanza en un futuro y más preciso afinamiento científico del término. No se les ocurre poner en tela de juicio la validez de su propio método. La conciencia de crisis

que atraviesa hoy el mundo del Derecho —crisis del concepto del orden jurídico, crisis del concepto de ley como norma general, etc.— no parece haber conmovido todavía a los mercantilistas, fuertes en sus trincheras formales, sus esquemas mentales omnivalederos y ahistóricos y sus conceptos genéricos al modo de las Ciencias Naturales. Porque mirando al tuétano de las dos posiciones antagónicas, ambas coinciden en lo tocante al método. Con mente igualmente ahistórica, las dos pretenden forjar un concepto genérico —acto objetivo de comercio, en un caso; empresa, en otro— capaz de reducir a unidad toda la gama de fenómenos que integran la realidad mercantil, a la manera como el físico trata de reducir los fenómenos de la realidad física a una ley general. El intento fracasa, pero la razón del fracaso no se busca en el método empleado, sino en la inmadurez del concepto logrado.

Menester es que pongamos en tela de juicio el método mismo, común a ambas posiciones, en pos de una tercera y más *diritta via* que nos dé acceso a la realidad mercantil. Podría muy bien ocurrir y, a nuestro entender, ocurre, que esa realidad sólo sea aprehensible por el único medio capaz de captar la realidad histórica. La realidad mercantil no es sino un tipo específico de realidad económica, en cuanto económica, humana, y en cuanto humana, histórica. Histórica en un doble y entrañable sentido: primero, porque todo acto humano, también el económico, es esencialmente histórico, y segundo, porque lo que llamamos realidad mercantil, objeto del Derecho mercantil, es un tipo de realidad económica que ha nacido en un determinado momento histórico. No es una realidad permanente que esté ahí «desde siempre», ofrecida al jurista como la realidad natural al físico, susceptible de ser aprehendida en un concepto genérico. Es una realidad económica eminentemente histórica, vinculada en su nacimiento a una forma concreta e histórica de la economía: el capitalismo. *El Derecho mercantil es, en realidad, el resultado del proceso de transformación del Derecho civil patrimonial en la época del capitalismo.*

Tomada esta perspectiva, pronto se advierte que la vía de acceso a dicha realidad ha de ser diferente de las anteriormente propuestas y seguidas. El *substratum* último de esa realidad ha de ser por fuerza no ya un acto de comercio genéricamente entendido, sino un tipo singular de acto económico históricamente cualificado. Esa cualificación se la confiere precisamente el capitalismo como sistema económico singular históricamente concreto y distinto de otras formas históricas de organización económica. El acto mercantil sólo tiene sentido genuino cuando se le inscribe dentro de la urdimbre de actos económicos que integran el sistema económico capitalista. El concepto que buscamos no es un concepto genérico, válido para toda clase de «actos de comercio», «mediación», «interposición», «circulación», etcétera, sino un concepto concreto en el que quede aprehendida la estructura concreta del tipo de acto económico históricamente singular que compone la trama de la economía capitalista. Buscamos un concepto concreto del acto mercantil como tipo históricamente singular del acto económico. Luego veremos cómo al enfrentarse con ese nuevo tipo de actos económicos y rellenarse de su sustancia, los viejos moldes formales del derecho patrimonial clásico han entrado en un proceso de transformación cualitativa cuyo vértice es el Derecho mercantil actual. A esta luz, el Derecho mercantil se nos aparece como una forma histórica específicamente «moderna» del Derecho civil patrimonial.

Pero volvamos al punto de partida. ¿Qué es, considerado desde esta perspectiva, un acto mercantil propiamente dicho?

La respuesta viene dada en el presupuesto anterior. *En el acto mercantil tienen que darse necesariamente como elemento dominante las notas históricas que definen y diferencian los actos económicos de signo capitalista.* El estudio y deslinde de esas notas exige que, atentos a nuestro particular objetivo, dibujemos en quintaesencia, siquiera sea con unas cuantas pinceladas, el sentido de la economía capitalista, su espíritu y su estructura. El contraste con la forma económica anterior al capitalismo nos

servirá para mejor comprender su esencia peculiar. Sírvannos de guías insustituibles los preciosos trabajos de Simmel, Sombart, Max Weber y von Martin.

Sombart —bien apoyado en Simmel— agrupa la historia entera de la actividad económica humana en torno a dos grandes motivos dominantes: el principio de la «cobertura de necesidades» y el principio de «lucro» o «ganancia». El primero señorea sin excepción todos los sistemas económicos precapitalistas. En ellos, el eje de todas las actividades humanas, incluso de los intereses económicos, es el hombre. El hombre, como productor o consumidor de bienes, determina con su haz de intereses propios la conducta de los individuos y de las colectividades, el orden externo del proceso económico y la configuración de los negocios. La producción y el tráfico de bienes conspiran al solo fin de que los consumidores puedan cubrir sus necesidades. Como contrapunto de este principio se alza el segundo, determinado por el propósito de «adquirir», el «afán de lucro» o de «ganancia», que, según Sombart, constituye el espíritu peculiar del sistema económico capitalista. Esta orientación de la actividad económica por la idea de «adquisición» desplaza el centro de gravedad desde el hombre hacia las cosas —patrimonio— como centro de la economía. El aumento del patrimonio, es decir, la ganancia, se erige en fin y principio de los actos económicos. El criterio rector no es ya la necesidad de una persona o el cuadro, más complejo, de las necesidades de una colectividad humana, sino la «ganancia». El fin concreto ha sido sustituido por un fin abstracto y, en cuanto abstracto, atravesado por la tendencia inmanente a tornarse «ilimitado», «absoluto» y «radical».

Tal ganancia ilimitada, absoluta y radical se hace posible gracias a un planeamiento altamente racional de los actos económicos. La racionalización se realiza en el seno del mismo plan (planificación de las economías particulares por medio de proyectos racionales a largo plazo), mediante la elección certera de los medios adecuados a cada caso concreto (acomodación racio-

nal de los medios al fin) y, por último, mediante el cálculo exacto y el registro en cifras de todos los fenómenos económicos individuales en un sistema de números bien ordenado. Cada fenómeno de la vida económica recibe expresión cuantitativa y, por tanto, «contable» (cálculo racional, contabilidad). La resultante de ambos principios es un tipo de orden económico eminentemente «libre», cuya dinámica descansa sobre la actividad plenamente «libre» de los sujetos económicos, movidos por el principio del lucro.

Retengamos las notas esenciales apuntadas por Sombart. Según el criterio expuesto, el acto económico capitalista sería aquel en que concurriesen como principios rectores el «afán de lucro» o «ganancia» y el «cálculo racional». Aunque el criterio puede ser válido negativamente (para discriminar el acto capitalista del precapitalista), no parece todavía suficientemente inequívoco y riguroso. Es evidente —demos en este punto la razón a Weber— que el «afán de lucro» no es privativo ni específico del capitalismo. La *auri sacra fames* es tan vieja como la historia de la humanidad. No hace falta esperar al Renacimiento para hallar una definición del hombre como animal de presa dominado por el afán de rapiña. Los testimonios son, sin duda, mucho más antiguos. La distinción no puede estar en el desarrollo más o menos fuerte de un «instinto». Primero, porque ningún acto humano, tampoco el económico, es puramente instintivo, ni siquiera definible, sin más, por un instinto. En segundo lugar, aun admitido que el tal afán de lucro sea realmente una constante del hombre, por fuerza habremos de precisar la modalidad «histórica» que adopta precisamente en la época capitalista.

Por lo que a la segunda nota concierne, el término «racionalismo» es demasiado equívoco y complejo para que pueda servir de criterio sin otra y más fina discriminación. Apunta también Weber con razón que el racionalismo es un concepto histórico y que la vida puede ser racionalizada desde muchos puntos de vista y en muy diversas direcciones.

Afortunadamente, el mismo Weber va a poner en nuestra

mano elementos conceptuales mucho más precisos. Lo peculiar del capitalismo occidental como individualidad histórica es, de un lado, que el afán de lucro o ganancia está fundado en un *Ethos* singular y nuevo; de otro, que ese *Ethos* ha hecho posible un modo racional de pensar y de vivir que constituye la médula de la cultura capitalista. El *Ethos* consiste en hacer de la ganancia un «deber vocacional». Por primera vez en la historia humana se empieza a considerar la ganancia como verdadera «vocación» y su logro suscita el sentimiento del deber cumplido. La raíz de esta actitud espiritual está —piensa Weber— en el peculiar sentido que la ética luterana confiere a la idea de «vocación». Mientras lo natural en el hombre no es ganar y más ganar, sino simplemente querer vivir dentro del nivel y de los modos consuetos y adquirir lo suficiente para ese fin, esta idea religiosa moderna de la «vocación» ha creado un nuevo estilo de vida y un nuevo sistema económico fundado sobre la expectativa «lícita» del puro ganar y más ganar sin límite. El nuevo estilo ha tenido que afirmarse en dura lucha contra un mundo de potencias hostiles, ya que la actitud espiritual de donde brotó hubiese sido imposible en la Antigüedad y en la Edad Media, que la hubieran proscrito como una forma indigna y repulsiva de la ambición. Naturalmente, el objetivo de tal «vocación» sólo es accesible por una vía altamente racional, mediante un modo singular y específico de racionalismo que confiere al hombre una capacidad especial de dirigir sus actos racionalmente.

En la tesis de Weber, infinitamente más certera, el capitalismo es un estilo de vida y un sistema económico resultante de dos principios históricamente cualificados: la expectativa de lucro considerada como deber vocacional y un modo singular de racionalismo. Si apretamos la trama de su pensamiento hasta conseguir un concepto preciso y estricto, podemos dar por genuinamente weberiana la siguiente cadena de notas esenciales. Un acto capitalista es un acto económico de sentido singular. Todo acto económico está siempre determinado por el deseo de obtener

ciertas utilidades. Lo que define su peculiaridad y le distingue de los demás es el sentido subjetivo que en él pone la acción humana. El acto capitalista es un tipo singular de acto económico orientado por las probabilidades de ganancia de nuevos poderes de disposición sobre bienes. Lo esencial es, pues, que el acto esté determinado efectivamente por una expectativa de lucro. Si probamos a descomponer la estructura lógica de esa expectativa, obtenemos el siguiente esquema: el que realiza el acto se orienta previamente por medio de una comparación entre el resultado que va a conseguir (estimado cuantitativamente en dinero) y lo que tiene al iniciar el acto (estimado también cuantitativamente en dinero). Dentro de ese esquema se inscriben los términos ganancia, pérdida y riesgo. La comparación es, ni más ni menos, una operación de «cálculo». Aquí viene a cuento la segunda nota esencial: dicho cálculo es más o menos racional. El caso óptimo de racionalidad se da en el tipo de cálculo que Weber llama «de capital». El otro extremo está constituido por el cálculo «especulativo», que se orienta por probabilidades, cuya realización se estima «casual» y, por tanto, «incalculable». El tránsito de uno a otro es flúido. Weber se inclina a considerar como acto capitalista propiamente dicho el determinado por el cálculo de capital.

Ahondemos por cuenta propia en este concepto. El cálculo de capital es una forma altamente racional de adquisición económica fundada sobre una estimación y control de las probabilidades y resultados lucrativos hecha en virtud de una operación de cálculo que compara entre sí el importe en dinero del conjunto de bienes con que se inicia el acto y el importe de los existentes a su terminación. El elemento racional (cálculo de capital) junto con el fin que el acto persigue (ganancia) integran plenamente el sentido peculiar del acto económico capitalista.

El contrapunto absoluto de este tipo de acto sería aquel en que faltasen ambos ingredientes, la expectativa de lucro y el cálculo racional. Su contrapunto histórico, el acto precapitalista, carece de estos dos ingredientes, pero posee otros de signo dife-

rente. El lugar que ocupa el término «ganancia», lo llena aquí la expresión «cobertura de necesidades»; en vez de «cálculo de capital», se opera con «cálculo natural». La unión de ambos confiere al acto sentido de acto «de hacienda» o «patrimonial», como contrapunto de la acción lucrativa o capitalista.

Llegamos así por el análisis y el contraste a la destilación de dos tipos históricos de actos económicos, fundados sobre los dos conceptos clave de «hacienda» o «patrimonio», por un lado, y «capital» por otro.

Planteemos ahora nuestro problema propio ¿En qué medida pueden ser utilizados ambos conceptos en esta tentativa de discernir qué sea un acto mercantil?

Volvamos a nuestro aserto de antes, a fin de enriquecerlo con el resultado del análisis precedente. No nos será difícil precisar concretamente qué sea un acto mercantil: aquel en que concurren todas notas esenciales del acto económico capitalista, a saber, expectativa de ganancia en virtud de un cálculo de capital. El acto económico precapitalista, determinado por el principio de «cobertura de necesidades» (consumo) y por el cálculo natural no era propiamente acto «mercantil», sino acto «de hacienda» o, mejor aún, «patrimonial». En realidad, cuando los mercantilistas actuales se preguntan a fondo por lo que dan en llamar «acto objetivo de comercio» o «acto de la empresa», apuntan sin querer a las notas singulares del acto capitalista. Hablan de «lucro», de «ganancia ilimitada», «producción en masa», «tráfico en masa», «organización planeada», etc., sin parar mientes en que lo que para ellos funciona como elemento determinante de carácter genérico es, en realidad, algo que sólo conviene a una forma histórica de la economía, precisamente al capitalismo. El hecho es tan patente en la literatura mercantilista que no necesita ser ilustrado con ejemplos o citas concretas. Ese tipo de acto es radicalmente nuevo, «moderno», y su trasfondo espiritual, el que antes esbozábamos con la precisión necesaria. Emerge de un tipo humano nuevo, «emprendedor», «empresario», inventor de nuevas formas de producción y transporte, des-

cubridor de nuevas posibilidades de tráfico, conquistador, organizador, movido por el sentimiento ético de que con la realización de tales «empresas» es fiel a su vocación y a su destino humano.

La concurrencia de ambas notas específicas del capitalismo confiere, pues, a un acto económico el sentido de «mercantil». Importa que precisemos cuidadosamente el alcance del término «sentido». A nuestro entender —y, por cierto, desde unas coordenadas sociológicas muy distintas da las de Weber—, no importa tanto el sentido «subjetivo» del acto, es decir, la «intención» del que lo realiza, como su sentido propiamente «objetivo». Es notorio que todos los actos humanos, emergentes siempre en último término de una persona concreta, adquieren una vez realizados existencia «objetiva», independiente del sujeto que los realizó, gracias a un complejo fenómeno de «objetivación», a cuyo estudio ha dedicado Freyer una de sus mejores y más famosas monografías. Lo decisivo es que en virtud de tal proceso de «objetivación» cualquier acto humano es siempre depositario de un sentido «objetivo», independiente del sentido «subjetivo» que en él puso quien lo realizó. A esta luz resulta evidente que un acto económico es también, por necesidad, depositario de un sentido objetivo. En consecuencia, lo que permitirá definir un acto como «mercantil» o «patrimonial» no es tanto la intención subjetiva del que lo lleva a cabo (ganancia o consumo), sino más bien sus «efectos objetivos» en la realidad económica. Cada uno de nosotros se halla hoy inmerso en ese ingente cosmos de la economía capitalista, en el cual hemos nacido y en cuyo recinto hemos de hacer nuestra vida. Dicho cosmos está integrado por una trama muy compleja y casi infinita de actos mercantiles, el haz de posibilidades que nos están ofrecidas para realizar nuestros actos económicos. Cada uno de nuestros actos incide necesariamente en este tejido infinito y produce en él determinados efectos objetivos. He ahí la base de nuestro criterio diferenciador. Un acto mercantil es un acto económico que en sus efectos objetivos aparece determinado por

una expectativa de ganancia en virtud de un cálculo de capital. Por el contrario, acto patrimonial es aquel que en sus efectos objetivos aparece determinado por el principio de cobertura de necesidades en virtud de un cálculo natural.

La definición anterior pone en nuestra mano un concepto tipo, el concepto del acto mercantil perfecto, puro y pleno, como tipo ideal. Pero la realidad mercantil, en cuanto realidad histórica (capitalista), no está simplemente integrada por actos perfectos. Junto a ellos hay una gama flúida e infinita de actos mercantiles «imperfectos», más o menos perfectos, en los cuales no concurren todas y cada una de las notas singulares de los actos típicos. Puede a veces predominar el principio de ganancia, aunque no concurra en el acto en forma pura el cálculo de capital (por ejemplo, un acto de comercio especulativo). Puede también predominar el segundo término, aunque no se perciba el primero. Pueden asimismo concurrir en el acto elementos «tradicionales» de signo no capitalista. El estudio sistemático de este problema llevaría a formular una tipología de actos mercantiles (muy necesaria, desde luego), en función de su mayor o menor proximidad al acto mercantil perfecto. En cualquier caso, lo que podríamos llamar límite mínimo del acto mercantil viene determinado por la existencia mínima de una nota esencial con carácter predominante y predeterminante del sentido objetivo del acto. La economía capitalista es un orden económico histórico y, por tanto, mudable. El concepto del acto mercantil perfecto sirve sólo para dar razón del orden económico capitalista considerado como tipo o concepto puro. El tejido real de actos que realiza continuamente ese orden económico es un proceso histórico cambiante y mudadizo. En la medida en que el Occidente moderno (Europa y América) camina hacia la realización y maduración de dicho orden, la fuerza de la realidad económica propende necesariamente a convertir todos los actos económicos en mercantiles y a aproximar gradualmente los actos mercantiles imperfectos al tipo puro de acto mercantil perfecto. En este sentido, el proceso de constitución de la reali-

dad mercantil (lo que los mercantilistas llaman errónea y oscuramente «comercialización») no es otra cosa sino el proceso de maduración del capitalismo.

De que se entienda cabalmente el alcance de este aserto depende la recta comprensión del tan manido y tan mal entendido concepto de «empresa».

Sería muy difícil encontrar un campo más adecuado para poner a prueba la mentalidad ahistórica de algunos juristas. Si se prescinde de algunos economistas de máxima calidad (Schmoller, Pohle, Philipovich, Sombart, Weber, etc.), los trabajos actuales más finos sobre la empresa adolecen de una absoluta, pertinaz y desoladora falta de conciencia histórica. Tomemos de guía la famosa monografía de Oppikofer.

Para el jurista, se nos dice, la empresa no es más que «una organización duradera». En este sentido, tan empresa es el fundo romano, como las explotaciones medievales o las empresas modernas. Lo mismo da que la actividad económica se dirija a cubrir las propias necesidades que a adquirir por medio del cambio. Cuando se trata de matizar el concepto, se recurre sin querer a notas «capitalistas», que se trasponen como válidas a otros sistemas económicos. Así se dice que es «una actividad económica especial cuya peculiaridad consiste en *producir*» (Mataja), o bien que consiste en «poner *capital* y *trabajo* para determinados fines económicos» (Liefmann), o bien se define como «complejo unitario de actividad económica *calculado a largo plazo*» (Passow). Oppikofer se aferra tenazmente a la idea de que son «cuerpos económicos».

La simple etimología del vocablo debería prevenir contra estas peligrosas tentativas de generalización. El término «empresa», «entreprise», «Unternehmung» es, sin duda, muy antiguo. Pero lo decisivo —véase, por ejemplo, el Diccionario de Weigand— es que cuando se impregna de sentido económico es precisamente al advenir el mundo moderno. El estudio de la etimología apoya la convicción de que tenemos que habérnoslas con un nombre que expresa una realidad económica específicamente «moderna»,

es decir, capitalista. Mejor equipados de sentido histórico y más profundos conocedores de la índole de la realidad que manejan, algunos economistas y sociólogos insisten certeramente sobre el carácter genuinamente capitalista de la empresa como realidad económica. En efecto, el concepto de empresa está impregnado de cabo a cabo por los dos elementos que definen la actividad económica capitalista: la ganancia y el cálculo. El fin de la empresa es la ganancia, porque —dice muy bien Sombart— no podría tener otro objeto. Es el único que corresponde a su esencia. No es otra cosa la empresa sino una organización para obtener ganancias. Cualquiera que sea el fin subjetivo que el empresario persiga, «objetivamente» siempre quiere obtener ganancia. Es la empresa como la objetivación del afán de ganancia. En cuanto al segundo elemento, el cálculo, la empresa tiene nada menos que su propia *ratio* (razón, raison, ragione). La razón de la empresa es, en lo económico, el paralelo de la *ratio Status*, razón de Estado, la forma moderna de organización política. La empresa está siempre orientada por el cálculo de capital. Concurren en ella de modo eminente todos los principios de racionalización de los fenómenos económicos a que en páginas anteriores aludíamos. Nos referimos, claro es, al concepto «puro» de la empresa capitalista. Como en el caso del acto mercantil, la realidad ofrece una gama infinitamente matizada de empresas reales más o menos próximas a aquel tipo ideal. Lo que importa subrayar es que la empresa es un fenómeno económico moderno y esencialmente vinculado al capitalismo por razón de su origen.

Desde nuestra propia perspectiva la empresa se nos aparece como *la unidad organizada para la realización de actos mercantiles*, dando a la expresión «acto mercantil» el sentido riguroso que le hemos conferido. La cruz del concepto está en el término «organización». Ello nos obliga a trazar las líneas maestras de este concepto sociológico, clave de la teoría política y económica.

Organizar no es sólo, como pretende Sombart, «disponer hombres y cosas de manera que salga a luz indefinidamente la

utilidad que se desea». El supuesto previo del concepto de organización es el de ordenación u orden. La vida social, también la económica, es siempre vida ordenada. Las ordenaciones sociales aseguran la constancia de la convivencia humana. La organización supone el paso de la simple unidad ordenada a una verdadera unidad de acción duradera. Organizar es, pues, crear una unidad de operaciones colectiva. Tal unidad no es puro producto de una serie de órdenes, sino que tiene capacidad de decisión y de acción unitaria. No se trata sólo de una unidad de fines, de propósitos, sentimientos o pensamientos, sino de una unidad de acción colectiva que interviene consciente y causalmente en el contorno. Hay una infinidad de uniones colectivas que no producen unidades de acción exteriores. Puede también existir la voluntad de producir una unidad de actos exteriores y no llegar, sin embargo, a actualizarse por falta de un actuar externo regular y unificador en el sentido de la acción (Heller). Esa unidad de acción se produce cuando se ayunta una pluralidad de esfuerzos humanos y se ponen éstos en acción conscientemente en forma dirigida a asegurar la unidad de la acción. Esa unificación consciente (racional) que rige el modo y manera de ayuntar la pluralidad de acciones es precisamente la organización. El elemento consciente es absolutamente esencial al concepto. Toda organización presupone un «plan» previo, un proyecto racional antecedente. De ahí que toda organización necesite un «órgano» que asuma la función planeadora y unificadora. Sin un mínimo de plan racional no es posible la constitución de esos magnos «cuerpos artificiales», verdaderas unidades de acción. Su perduración requiere también que la voluntad de unidad sea actualizada permanentemente por medio de decisiones sobre la coordinación planeada de las acciones individuales y sobre los medios a emplear. Como la organización es siempre unidad de acción conscientemente asegurada, posee consistencia propia, casi corpórea, que la permite independizarse en cierto modo de la conciencia y de la voluntad de sus miembros.

Al subrayar el elemento consciente (plan racional), preten-

demos contraponer dos términos antitéticos que muchos juristas, con grave error sociológico, suelen usar indistintamente: organización y organismo. El concepto de organismo es típicamente romántico y encierra el peligro de interpretar los fenómenos sociales como «conexiones orgánicas» de vida suprapersonal, que utiliza a las personas como instrumentos (universalismo). El riesgo es aún mayor en Economía. La realidad económica no es realidad «orgánica», a modo de un orden espontáneo, sino realidad «organizada». Llegamos así de nuevo al problema de la «empresa». La «empresa» es por su propia esencia no ya «organismo vivo», sino «organización» conscientemente planeada y actualizada. Un haz muy complejo de actos es reducido a unidad real de acción por medio de un plan unificador. Surge así una urdimbre unitaria de actos como verdadera unidad de operaciones mercantiles que interviene consciente y causalmente en su contorno económico. Esta condición de «unidad organizada» es la que permite hablar de la empresa —el «negocio»— como una realidad autónoma y, en cierta medida, independiente de los hombres individuales que componen su trama. Permite hablar del «negocio» como unidad conceptual, titular de actos económicos y dotada de vida propia más perdurable que la de los individuos. Permite también al jurista, mediante una hipótesis constructiva fundada en la realidad de la organización, imputar todos los actos de la empresa a un *abstractum*, la «razón social», la «firma», creación típica del espíritu racional europeo moderno. Permite, en fin, hacer de la empresa, como unidad organizada para la realización de actos mercantiles, el objeto primordial del Derecho mercantil.

¿Cuál es entonces el verdadero significado del hecho que la empresa sea hoy necesariamente objeto principal del Derecho mercantil? Significa concretamente que la realidad mercantil actual, por obra del proceso de maduración del capitalismo, está en buena parte, si se quiere en su mayor parte, constituida por una pluralidad infinita de unidades organizadas para la realización de actos mercantiles. Pero sería erróneo, como acontece

a tantos y tantos defensores actuales de la tesis de la empresa, olvidar que, en fin de cuentas, la empresa no es sino una urdimbre unitaria de actos mercantiles. Habituados el jurista y el economista a ver a su alrededor como realidades tangibles y operantes esos ingentes cuerpos económicos que parecen absorber totalmente la realidad económica, se inclinan fácilmente a considerarlos obra de un gigantesco demiurgo, magnos organismos vivos dotados de vida propia, a cuyo lado las personas desaparecen reducidas a meros instrumentos. El paso siguiente en este proceso mental de sustancialización de la realidad consiste en atribuir a esos «cuerpos» la titularidad absoluta de todos los actos económicos. El hecho evidente e insoslayable de la subsistencia —incluso en esta época de madurez del capitalismo— de actos económicos «aislados», realizados por personas individuales y no imputables a empresa alguna, se salva con la cómoda afirmación de que se trata de un «resto irracional» carente de importancia... No. La realidad económica, como la política, no son obra de un gigantesco demiurgo. Su *substratum* último es siempre un acto humano. El tejido económico, como el político, es un entramado de actos humanos. La empresa no es una realidad «que está ahí», a la manera de un monolito, sino una unidad organizada de actos económicos. Su *substratum* real es el acto mercantil. La realidad mercantil es una trama infinita de actos mercantiles. Claro que el acto mercantil, sobre todo el acto mercantil perfecto, propende por su propia naturaleza a producir «organizaciones». El predominio del elemento racional hace muy fácil la unificación de actos mercantiles en unidades de acción. En este sentido, el acto mercantil perfecto tiene la tendencia a plasmar en la organización racional de la empresa, pues es en ella donde se realizan con máximo rigor los dos postulados inmanentes al acto mercantil: expectativa de ganancia y cálculo racional. La autonomía del «negocio», como unidad organizada, abre vía a la ganancia ilimitada. Esa misma autonomía hace posible la racionalización comercial, técnica y jurídica, hasta el límite. Es, pues, evidente que el proceso de con-

solidación del orden económico capitalista va desplazando gradualmente el centro de gravedad del acto mercantil aislado hacia el lado de los actos mercantiles organizados en empresa. Ahora bien, tan evidente como esta afirmación es la otra que antes hacíamos: el último *substratum* de la realidad mercantil es, en cualquier caso, el acto mercantil. Por eso, el objeto propio y eminente del Derecho mercantil es el acto mercantil. El mundo de la empresa no cubre enteramente la realidad mercantil. Es sólo una parte mayor o menor de ella, en función del grado de madurez del capitalismo. En la actual situación económica, constituye, sin duda, la mayor parte. Pero tampoco la agota. En cualquier caso, para que eso que podría llamarse «acto de empresa» (no ya acto de «una» empresa concreta, sino «acto de empresa») tenga sentido económico y jurídico es preciso no perder de vista que se trata siempre de un acto mercantil aunque proceda de una «organización» constituida en unidad de acción real y erigida por el Derecho en sujeto de actos mercantiles.

Merece la pena que, depuesta a un lado su aparente seguridad positiva, los mercantilistas se paren un punto a meditar sobre ese ingente proceso histórico de constitución de la realidad mercantil iniciado en la Edad Media, paralelo al proceso de constitución de la realidad política moderna que ciframos en el vocablo Estado. Los postulados del orden económico capitalista han contribuido esencialmente a la creación de un orden jurídico singular y nuevo, perfectamente unitario y sistemático, altamente racional, donde todo se halla previsto y garantizado, sobre todo el orden económico mismo. Esos mismos postulados han ido introduciéndose gradualmente en los moldes del Derecho patrimonial civil y los han transformado insensiblemente al rellenarlos de su dinámica propia. Al intercalar dentro del esquema formal del contrato de compraventa, de préstamo, de transporte, de sociedad, etc., los elementos dinámicos del acto económico capitalista —expectativa de ganancia, cálculo de capital—, todo el viejo sistema de la contratación civil se ha transformado

internamente, ha cambiado cualitativamente de sentido. El contrato civil, fundado sobre los que antes llamábamos «actos de hacienda» o «de patrimonio», determinados por el principio de cobertura de necesidades (consumo) y el cálculo natural, se convierte paulatinamente en contrato mercantil, fundado sobre los actos mercantiles de signo capitalista. Lentamente, a medida que el orden económico se ha ido consolidando, los actos mercantiles han ido añadiéndose a los actos patrimoniales o civiles. El ámbito de la contratación patrimonial se va contrayendo en razón inversa al de la contratación mercantil. Llegado el capitalismo a plena madurez, el área de la contratación patrimonial queda extraordinariamente reducida. Dentro ya de la realidad mercantil el mismo proceso de maduración capitalista restringe también cada vez más el recinto de los actos mercantiles sueltos o aislados en favor de los actos mercantiles organizados en empresa. Como contrapunto y contrapeso de este movimiento de impregnación del derecho patrimonial por los postulados del capitalismo, el Derecho, que no se limita a ofrecer a la realidad económica formas técnicas de organización, sino que siempre es depositario de una determinada idea de justicia, reobra a su vez sobre los datos que la realidad le ofrece, imponiendo a ésta su dinámica propia. El resultado de la conjugación de ambas dinámicas es la realidad mercantil actual, con su infinita variedad de formas y figuras. Investigar la transformación lenta y sutil de cada una de las instituciones del Derecho patrimonial y su conversión en instituciones mercantiles, he ahí una espléndida tarea abierta a la investigación de los mercantilistas. Sólo entonces será posible la conquista de criterios seguros para discriminar en cada caso concreto cuándo una institución o un hecho caen en el área del Derecho mercantil o del Derecho patrimonial. Sólo entonces será accesible un sistema de Derecho mercantil apoyado en sus supuestos y exigencias inmanentes.

El que, con olvido de la naturaleza esencialmente histórica del material que maneja, busque criterios absolutos de lógica formal para discernir los actos civiles de los mercantiles, es se-

guro que nunca dará en el blanco. La discriminación entre ambos sólo es lícita y posible cuando se parte de que el acto mercantil es la forma moderna del acto patrimonial civil cualitativamente transformado por las notas esenciales del acto económico capitalista. Cuando se dan esas notas en su integridad y pureza, tenemos el acto mercantil perfecto. Su expresión más pura es el «acto de empresa». Ahora bien, basta que se dé una de tales notas como determinante del sentido objetivo del acto para que, sin vacilar, pueda el acto ser calificado de mercantil. El paso del acto patrimonial al mercantil es flúido y está en función de la situación histórica, del grado de madurez capitalista del orden económico en cuya trama viene a prenderse el acto en cuestión y de la idea del Derecho que funciona como centro configurador. Así, un acto de compraventa determinado, que en el siglo XIX hubiera podido ser considerado como patrimonial, hoy tendría tal vez que ser calificado de mercantil. Es patente que actualmente apenas puede hablarse de sociedades civiles en cuanto tengan la más remota relación con la economía. Dentro de una economía capitalista pura habría poco margen para actos patrimoniales. Tampoco habría actos mercantiles aislados. Sólo habría empresas. Todo, el mismo individuo humano, se habría convertido en empresa. Pero ninguna realidad económica actual, por alto que sea su índice de madurez, realiza el tipo puro del orden económico capitalista. El espacio que aún queda para los actos patrimoniales no es muy grande, pero sí sobra, en cambio, margen para numerosos actos mercantiles aislados. El jurista ha de sopesar cuidadosamente los ingredientes que determinan el sentido objetivo de un acto concreto y, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo, lugar y personas, decidir si el acto en cuestión es de orden patrimonial o mercantil. Para la calificación es absolutamente indiferente que el acto sea aislado o de empresa. Lo que caracteriza esencialmente el acto mercantil no es «que proceda de un comerciante», que se trate de un acto «profesional», «repetido», «en masa», etcétera. Tampoco que sea acto de «una» empresa. Lo esencial

es que los efectos objetivos del acto aparezcan determinados por alguna de las notas del acto capitalista, a saber, la expectativa de ganancia y el cálculo de capital. Buena parte de la vida mercantil actual, por ejemplo, de la española, está nutrida por actos mercantiles aislados. Sólo la insuficiencia de nuestro Código de Comercio y la falta de claridad y seguridad de la doctrina puede inducir a calificar esos actos de patrimoniales, con grave quebranto del orden económico y, a veces, hasta del orden público general.

Al llegar a este punto se me ocurre pensar en lo fecunda que podría ser para la aplicación práctica de nuestro sistema legal una interpretación verdaderamente racional del famoso principio de la analogía sentado en nuestro Código de Comercio. Sus redactores tenían la oscura conciencia de que lo que hoy es un acto patrimonial puede convertirse mañana en acto mercantil. Por eso se limitaban a una enumeración de «actos de comercio» y se apresuraban a extender esta condición a toda clase de actos «análogos», sin definir, claro es, en qué habría de consistir la analogía. Una jurisprudencia flexible e inteligente, iluminada por una doctrina precisa, podría utilizar hábil y creadoramente este principio de la analogía para ir subsumiendo día a día bajo las categorías mercantiles correspondientes una infinidad de actos que por falta de reglamentación precisa y de riguroso criterio discriminador se embozan constantemente en el viejo y cómodo ropaje del Derecho patrimonial, aunque el sentido capitalista de los actos sea patente e innegable.

El afinamiento de ese criterio discriminador es tarea que compete a los mismos jusprivatistas. Por mi parte, quiero terminar esta audaz incursión en campo ajeno volviendo a recoger, para dar razón de ellas, las palabras de Garrigues que reseñaba al comenzar. Es cierto que todavía no se ha inventado en la ciencia jurídica un modo de pensar las relaciones de carácter patrimonial entre los particulares que no pueda encajar en las categorías conservadas secularmente por el Derecho civil. Pero la razón de esa perdurable validez no está en que dichas cate-

gorías sean perennes o absolutas, está en plano más modesto. Cuando el Derecho patrimonial clásico se encuentra ante la tarea ingente de acoger en sus moldes a una realidad económica totalmente nueva y hostil a la tradicional, como era el capitalismo, pudo darla cima sin romper las estructuras tradicionales porque aquel Derecho patrimonial tenía detrás de sí, más bien dentro de sí, la gigantesca hazaña racional del Derecho romano. El proceso de racionalización, fácilmente observable en todos los campos de la cultura occidental, no sigue en todos ritmo simultáneo y paralelo. La racionalización del Derecho privado había llegado ya a su máxima perfección en el Derecho romano, mientras la realidad económica no alcanza el grado equivalente de racionalidad hasta el advenimiento del capitalismo. No es extraño, aunque sí hazaña soberana, que un Derecho tan altamente racional haya sido capaz de absorber sin romper sus moldes la realidad, también altamente racional, del nuevo orden económico. Por eso el Derecho mercantil ha nacido del Derecho patrimonial civil por obra de un despliegue natural de sus posibilidades internas. Este despliegue espléndido acredita la validez y la inagotable fecundidad del viejo Derecho patrimonial. Ahora bien, el Derecho positivo, aunque alguna vez haya merecido llamarse *ratio scripta*, es obra humana y, en cuanto humana, perecedera. Sólo es eterno lo que trasciende del hombre y en él ha sido puesto por una instancia trascendente. Atento a lo eterno, el jurista no debe descuidar el lado histórico y cambiante del material que tiene en sus manos.

I N D I C E S

(Tomos I y II)

TOMO I

Páginas

II

Cuatro conceptos políticos

Páginas

III

ESTUDIOS FILOSÓFICOS: XAVIER ZUBIRI

TOMO II

IV

Homo sociologicus. Homo politicus

V

El saber político

VI

Cuatro fragmentos de cursos (1965-1971)

VII

LA INTEGRACIÓN DE EUROPA

Páginas

VIII

Dos temas incoados